سلسلة
العقل والمعرفة الدينية
١



١١

حجية الظهور

أساس الإجتهاد الفقهي

السيد عمار أبو رغيف


بسم الله الرحمن الرحيم



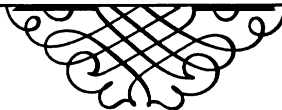
معهد الدراسات العقلية
النجف الأشرف
١١

سلسلة
العقل والمعرفة الدينية
١

حجية الظهور

أساس الاجتهاد الفقهي

السيّد عمار أبورغيف



تنويه

تبدو هذه الدراسة فيما يظهر منها للوهلة الاولى أنها جاءت لإعادة تظهير نظريات علماء أُصول الفقه في الظهور وفهم الخطاب، والوقوف على سُنن الألسن في التواصل والتفاهم، وتبادل الخبرات. وهذا هدفٌ جليل، وجهد مبارك إذا اتى بمستوى استحقاقات خطورة علم أُصول الفقه، ومتطلبات تحديات واشكاليات المعرفة المعاصرة، لكنه ليس الهدف الأساس لهذه الدراسة.

انما أردت ان انقل ميدان التحديات المعاصرة للفكر الديني إلى ميدانها الطبيعي، وأن يستجيب ميدان البحث في علم أُصول الفقه إلى استيعاب هذه التحديات؛ لأنه ميدانها، فعليه ان يتحمل غُرم اعبائها المضنية، من خلال فهمٍ جدير واستيعابٍ نقدي، يليق بتاريخ هذا العلم وجلال حرية الرأي فيه. انها تحديات قراءة النصوص، وتلقيها والاستجابة لها، فيما عُرف اليوم بالتأويلية ومدارس النقد الحديث. ذلك ان علم أُصول الفقه في الحقب المتأخرة من تاريخ المعرفة الدينية له غُنمُ اعطاء الشرعية لكل تجديدٍ مؤسس في حقول المعرفة الدينية عامة، فضلاً عن الفقه وأُصول استنباطه، فكيف إذا جاءت اشكالية التأويل والنقد في الصميم، تمسّ قواعد الاستنباط الفقهي والدرس العقائدي وعامة حقول المعرفة الدينية!

من هنا ستأتي هذه الدراسة على مرحلتين:

تتمثل المرحلة الأولى في البحث عن نظرية فهم الخطاب وقراءة النصوص في علم أُصول الفقه، وما يُعرف مدرسياً ببحث «حجية الظهور»، حيث الدراسة الماثلة بين يدي القاريء الكريم. حاولت في هذه الدراسة أن أُقلّب وجوه البحث، التي ترتبط بمجمل أبحاث علم أُصول الفقه، خصوصاً ما يُعرف بمباحث الألفاظ، ومباحث الجمع الدلالي في بحث التعارض والترجيح.

لم يكن البحث وصفياً مقارناً فحسب. بل عمدت إلى طرح رؤية نظرية يسعها البحث الاجتهادي في علم أُصول الفقه، وحاولت اختبار هذه الرؤية، عبر إشكاليات البحث الأُصولي وأدواته المألوفة؛ لكي اتأكد من جدارة هذه الرؤية، وقدرتها على تجاوز العقبات، التي أُثيرت أمام المعطيات الأُصولية. وحاولت تكرار عرضها بهيكلها العام في أكثر من موضع، يشفع لي في ذلك انها خياري، الذي أريد ايضاحه والدفاع عنه، قبل ان يُطرح على ساحة النقد، الذي أتمناه ان يكون، وان يكون منصفاً أيضاً.

للحقيقة؛ كنت على طول حياة هذه الدراسة مسكوناً بشعورٍ بالرهبة أمام الافذاذ من فحول المحققين، وكانت هيبة الاستاذ وحضوره تستدعيني مرغماً على التأني في القول، والتواضع في تحرير الافكار، وتنضيج الرؤى، والتحفظ الحميد في النقاش والنقد.

عمدت أيضاً إلى إعادة طرح الأسئلة الأُصولية ذاتها، ومقاربتها من

زاوية ما يُطرح حديثاً في علم الدلالة، وما يمس اشكاليات التأويل والتلقي والاستجابة، حيثما اتاح لي الوصف والتفسير والنقد فرصةً لطرح هذه الاشكاليات، في خضم بيان نظريات علماء أُصول الفقه، ومن خلال طرح رؤية البحث، وتحديد خياراته التفصيلية؛ ذلك لكي يتهيأ ذهن القارئ للدخول إلى المرحلة الثانية من هذه الدراسة.

أما المرحلة الثانية، التي انجزت منها شطراً اساسياً، ولم تكتمل بعد، فهي للدخول في متن الاشكاليات الحديثة، حول قراءة النصوص، وموقف مدرسة الاجتهاد منها. بدأت هذه المرحلة بمدخلٍ عام، نستطلع من خلاله الرؤى الكلية، التي تسوق المعرفة الحديثة، والتي تشكّل مصادر إلهام التأويلية بمدارسها، والتفكيك والنقد الجديد على تنوع اجتهاداته. اعني بالرؤى الكلية، تلك الرؤى التي لم تقتصر على التحولات الفلسفية العميقة في فكر الغرب المعاصر، بل تنوعت روافد التأويل وقراءة النصوص فيها، لتشمل حقولاً من العلوم الانسانية، التي لا يصح إغفالها، خصوصاً العلوم اللسانية، وعلى الأخص علم الدلالة وفلسفتها.

بعد الاطلالة على البحث من خلال المدخل، سأمضي في الفقرات اللاحقة، مستنيراً بإتيان الفكر الحديث من داخل معطياته، دون ان احمّله ما لا يسوغ ان يُحمّل، من رؤىً منتجة في عالمنا؛ حيث اختلاف المصادرات والمنطلقات، وحيث لعبة اللغة العنيدة، التي تستدعي أناةً في ادّعاء الفهم، ونحن نقرأ تراث وفكر الغرب، عبر قراءات في قراءات.

لعل أهمّ الاشكاليات التي لا بدّ من الوقوف عندها بعمق هي اشكالية المقارنة بين البحوث الدلالية في ديارنا، وبين ما أُنتج في ديار الغرب، وهي اشكالية دلالية في الصميم؛ إذ تحمل اللغة كل خصائص الجماعة اللغوية، ومزايا الامم تنعكس على نظامها الدلالي، الذي تحكمه انساقها الداخلية الخاصة، وسياقاتها الاجتماعية والنفسية والحضارية. وهنا نحن بإزاء اشكالية جدّية، وهي من صميم البحث الدلالي والظهور والفهم، الذي نُخضعه للدرس، ومن ثم لا بدّ من تناولها، ووضع معيار مفهوم لاختبار قدرتنا على الفهم وعلى المقارنة.

قد يتبرأ دعاة الهيرمنيوتيك بحجة انهم يتعاملون مع نصوص القوم بشكلٍ مباشر، لكن ذلك لا يحول دون اساءة القراءة وخطل الفهم. انها اشكالية ذات حدين وجدية للغاية، ومن ثمَّ لا يصح الادّراع بها من قبل دعاة التأويل، واحتكار الفهم من قبلهم، انما لا بدّ لنا من معيار يُحدد الفهم، وإذا صار خيارنا التشتت وغياب المعايير، فلا بدّ من محاكمة جذرية لمنابت هذه الافكار، التي لا بدّ من نقدها بعد فهمها!

أجل؛ ستكون الاشكالية المتقدمة، بل الاشكاليات محور نقاشنا في الجزء اللاحق من هذه الدراسة. أي ان مقولة أحد مشاهير التأويل «امبرتو إيكو» التي مفادها: «ان تقول الشيء نفسه تقريباً» ستكون محوراً مهماً من محاور جدل التأويل والتأصيل.

وأخيراً:

إنّ طرح اشكاليات ما بعد الحداثة على الدرس الجاد يعني انقاذ المعرفة من ابتذال الشعارات الطائشة، ونزع سلاح الارهاب الفكري الممشوق باسم التنوير والحداثة. وحبل نجاةٍ لإعادة الاعتبار للمعرفة، التي أضحت ضائعاً يبحث عنه المهمشون في ديارنا.

حينما يحمل علمٌ كعلم أُصول الفقه اعباء الدفاع عن المعرفة الدينية ـ على ما لتأريخ هذا العلم من عمق وأهميةٍ وجدارة ـ فسوف يمضي مسار التجديد آمناً من أكبر المخاطر، وأشدها ضرراً على المعرفة وأهلها؛ اعني الأوهام والحذلقة اللفظية، وادعاء الفهم! فعلى أرضية حرية الرأي وعمق النقاش في علم أُصول الفقه تتبدد أوهام المعرفة، ويُعاد لجوهر المعرفة اعتباره. ولا مناص من ذلك، فعلم الكلام حتى إذا جددنا في أرجائه يبقى عاجزاً عن مواكبة قراءة النصوص وفهم الدلالة وتحرير البحث في الظهور والفهم الدلالي. ان ميدان الاشكاليات المعاصرة لا يسعه الا علم أُصول الفقه؛ لكي يكون لتأويل الاصالة معناه، ويكون تأصيل التأويل في أفقه الطبيعي؛ وبكلمة في غاية الايجاز: لكي نقرن بين اصالة التحقيق ومشروعية الرأي.

المقدّمة

ما أعنيه بالظهور، والحجية، والاجتهاد الفقهي، وأساس هذا الاجتهاد العتيد، إنما هي أمور تقتضي الإيضاح بإلحاحٍ وجديةٍ فائقة. وهذا ما سأتناوله في هذا المدخل. غير أن مسألةً ترتبط بكاتب السطور يجدر إيضاحها أولاً؛ ذلك أنني أستعجل كتابة هذا البحث تحت سطوة أحكام الواقع، وخطورة الحقبة المظلمة التي ترخي بظلالها الثقيلة، على العلم والمعرفة في ديارنا. كانت هناك مندوحة أن أنتظر إكمال أجزاء البحث في فلسفة اللغة (المنطلقات العقليه لمباحث الألفاظ في علم أصول الفقه)، لأُحرر في خاتمة هذه الأبحاث الجليلة درساً في حجية الظهور، لكنّها هي أيامنا وأقدارنا، التي نتدافع معها بأقفاص الصدور، فتفرض أحكامها، ولِلّه في خلقه شؤون!

أما ما أعنيه بالظهور فهو: الفهم الراجح لدى المخاطب، أي المعنى الذي يتجلى في ذهن المتلقي، جرّاء تلقي الخطاب الذي يُحتمل أن تكون له أكثر من دلالة وأكثر من فهم. وفي ضوء ذلك سيتحدد مسار بحثنا، ومصير إشكالياته التي يقاربها. خصوصاً مع الأخذ بالاعتبار ما نعنيه بالحجية، أي سيكون ميدان البحث حواراً جاداً بين الدرس الأصولي (عند علماء

أصول الفقه)، وبين مقاربات التأويلية ومدارس الفكر الحديث لإشكالية الدلالة اللغوية، وما يدور حولها من قضايا التأويل والتلقي والفهم... وسنعود إلى هذه المسألة لإيضاحها بشكل أكبر.

وما أعنيه بالحجية هو على وجه التحديد: «الحجية الأصولية»، أي القاعدة الاجتهادية التي يتبناها الفقيه كدليل ومعيار، يحدّد في ضوئه خياراته في فهم النص». يجيء تأكيدنا هنا على الحجية الأُصولية؛ إذ طالما اختلط مفهوم الحجية الأصولية بالحجية الكلامية، وفُسرت الحجية بالمنجزية والمعذرية! أي حكم العقل باستحقاق العقاب أو لزومه على الإقدام أو الإحجام، أو حكمه بسقوط العقاب أو استحقاق الثواب أو وجوبه على الإقدام أو الإحجام. وحكم العقل في المقام رغم كونه حكماً غير عقلي بالمعنى الفني، فهو حكم لاحق للحجية ومترتب عليها، ولا يلازمها، بمعنى أن المنجزية والمعذرية قد يحكم بها الشرع أو العقل (المشوب بالخبرات التشريعية واللاحق للقناعات التصديقية)، دون أن يكون إقدام الفاعل أو إحجامه عن الفعل، معتمداً على حجة أصولية، يستهدي بها الفقيه ويتحراها لمعرفة أحكام الشريعة؛ كما هو في موارد كثيرة، يمكن تتبّعها عبر الفقه وأصول الفقه، وفي علم الكلام.

ذهبنا في عنوان هذه الدراسة إلى القول: إن حجية الظهور أساس الاجتهاد الفقهي، فما المعني بالاجتهاد الفقهي، وما هي أسسه أو أساسه الرئيس؟

أما الاجتهاد الفقهي فهو اصطلاح لم يُطرح له تعريف بالحد أو الرسم، يحدّد بشكل حاسم الصورة، أو يقترب منها، إنّما يتجلى الاتفاق الضمني العام في دائرة أهل الفن إبان عصور ربيع الفقه، وعلوّ كعب المشتغلين به! فكيف بنا إذا قُدّر لنا أن نعيش في مرحلةٍ، تسودها ضبابية وخلط، يحبط أي أملٍ باليقين، أو التفاؤل بنهضةٍ؛ تنفض غبار جعجعة مرحلةٍ من السير النزولي لمستوى التعليم والتربية في جُل مؤسّساتنا!

لكن الحق أن جلال الفقه وخطورة ممارسته تقتضينا مقاربة الاصطلاح، والاقتراب من صورة هذا المفهوم الحيوي؛ وذلك عبر تحديد المفهوم، من خلال مهمّة الاجتهاد، وفلسفة فتح باب الاجتهاد، وعبر توقّعات المكلّف وأهل الاختصاص من الاجتهاد، والدور الذي ينبغي أن يلعبه.

إذا كان هناك من يصرّ على تعريف الاجتهاد بأنّه: «تطبيق الأصول على الفروع» واستنباط الحكم في ضوء عملية التطبيق؛ وبتعبير آخر استنباط الحكم التشريعي من قلب السؤال عن الموقف إزاء الوقائع العملية، في ضوء القواعد العامّة [قواعد أصول الاستنباط، وقواعد الفقه] فإن التطبيق ذاته يجب أن يكون اجتهادياً، دون ريب. والسؤال المطروح هنا: هل يكون اجتهاداً إذا كانت القواعد الأصولية والفقهية، التي في ضوئها يتعامل المستنبط مع الفروع والمواقف والنصوص التفصيلية، مأخوذة عن تقليد ومحاكاة؟

هناك من يذهب على قاعدة [النتائج تتبع أضعف المقدّمات] إلى

القول: إن الاجتهاد الحق هو أن يكون للممارس رأي تصديقي وقناعة يمكن الدفاع عنها إزاء كلّ قضية من القضايا، التي تقع في سياق عملية الاستنباط، حتّى القضايا اللغوية التفصيلية، أي أن يكون مجتهداً في جميع الفنون، التي لها دور في عملية الاستنباط الفقهي، بما في ذلك علوم اللغة والحكمة والكلام، فضلاً عن العلوم الرئيسية التي تدخل في صُلب فهم النص وتحديد مصداقيته، من علوم الحديث والدراية والرجال، وعلم أصول الفقه. وإذا كانت أي مقدّمة من مقدّمات الاستنباط الفقهي مسلّمة، يفترضها المستنبط على أساس التقليد والمحاكاة، فالاستنباط تقليد وِليس اجتهاداً؛ لأنّ النتائج تتبع أخس المقدّمات.

وإذا ذهبنا صوب فتح باب الاجتهاد، ومبررات فتح هذا الباب الخطير في كلّ الأحوال، واستنطقنا حكمة استمرار إحياء الدين عن طريق الاجتهاد، وقرأنا التوقّعات التي يتحراها أهل المعرفة من قيام هذه العملية الجليلة في حياة الفقه والشريعة نجد: أن مطلع ما يلوح في الفقه هو القول (إن فتح باب الاجتهاد تستدعيه الحاجة للإجابة على الموقف من الحوادث الواقعة، وما يستجد في حياة الفرد والجماعة من إشكاليات وأسئلة). وهذا القول منطوق المأثور من أحاديث السنة الشريفة. ويلحقه أو يتاخمه القول (إن فتح باب الاجتهاد تطلّع يصبو إليه أهل المعرفة لتلافي ما هو طبيعي من أخطاء يقع فيها أصحاب الاجتهاد المخلص، أو لإنارة الناس عبر إزالة البدع والانحراف عن جادة الديانة، الذي يُحدثه المغرضون والمتطفلون، سواء عبر ادعاء الاجتهاد، أو عبر طبول الغوغاء).

إن البحث في هذا الموضوع الحيوي يستدعي التساؤل المستمر والمعمق، ويتطلب بحوثاً مستوفية. لكن هذا لا يحول دون أن يكون لنا الحق في إبداء وجهة نظرنا حول الاجتهاد الحق، وعمّا نفهمه من الاجتهاد، الذي تحيا فيه السنة وتموت البدعة، وتقام دعائم الشريعة، وتواكب عبره مسيرة الحياة الفقهية، عن وعي ودليل وبصيرة.

اعتقادنا: أن الاجتهاد الحق، والمجتهد الذي يستحق الصفة هو أن يتوفّر المجتهد على إطار نظري منسجم يحدّد له كلّ قواعد مناهج الاستنباط الفقهي، وأن يكون هذا الإطار بعمومه وبخصوصياته ـ ببنيته ومفرداته ـ حاصلاً جرّاء معاناة اجتهادية، وقناعات تصديقية، يمكن الدفاع عنها، أمام النقد العلمي الجاد.

ومناهج الاستنباط الفقهي لا تقتصر على قواعد الفقه العامة، ولا تنحصر بالقواعد الرجالية، بل تشمل فقه النص كتاباً وسنةً، وفقه الزمان، فـ(العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس)، ودرة التاج في مناهج الاستنباط الفقهي، هي قواعد أصول الفقه ومبانيه، ودون إطار نظري منسجم لهذه المباني والقواعد بوجهٍ خاص، يصبح الاجتهاد الفقهي خبط عشواء، يسهل ادعاؤه، وتتيسرعملية فتح أبواب المصالح والمفاسد في أرجاء هذا العمل الخطير؛ ذلك انّه الدين، وهو شمس لن تغيب، وستسطع يوماً، يعدّه المبطلون بعيداً.

لماذا أضحت حجية الظهور أساس الاجتهاد الفقهي؟

عن أي فقه نتحدث؟ إننا بصدد الحديث عن الفقه الإسلامي، الذي يستمد أساس شرعيته من النص (الكتاب والسنّة)، والنصوص لا فقه فيها، دون قواعد وأصول، تحدّد فهمها وتعيد تظهيرها، بطريقة يبررها الدليل، وتؤسّسها قواعد الحجج في الاستنباط. والفهم تجلٍّ للخطاب، وظهور له في عالم الأفهام، وهذا الظهور يتطلب قواعد وأصولاً، تهدي عملية ولادته، وتبرر التمسك بما يُفهم منه.

إن جوهر الفقه هو اكتشاف الشريعة، التي حررتها النصوص، والقاعدة الأساسية لعملية الاكتشاف هذه هي: (النصوص)، وقد خضع النص وقواعد فهمه منذ عصر التشريع لإشكاليات فهم اللغة، وعوائق اكتناه أسرارها، بما تتضمنه من ظهور والتباس، ومن حقيقة ومجاز، ومن نص محكم ومتشابه، يتطلب التمحيص... ويأتي درس حجية الظهور في علم أصول الفقه محملاً بمهمّة أثقلت كاهل المحققين في ميدان أصول الإفادة من النصوص، تحت شروط أحكام واقع اللغة وأساليب التواصل اللغوي.

يبقى هنا سؤال مشروع، يمكن أن يُطرح على عنوان بحثنا؛ إذ يمكن لأحدٍ أن يعترض بالقول: إن البحث عن حجية الظهور يشكّل أساس المعرفة الدينية بأسرها، بدءاً من العقيدة ومروراً بالشريعة، ولا يقف عند الآداب العامة، بل يمس أهم إشكاليات الفكر الديني المعاصر؛ كأزمة

حقوق الإنسان والتعددية والحريات... فلماذا خُصّص العنوان بموضوع الاجتهاد الفقهي؟

من المؤكّد أن أي شكل من أشكال تناول البحث حول حجية الظهور لا تقتصر آثاره على الاجتهاد الفقهي، بل يعم المعرفة الدينية بكلّ فروعها ويلقي بظلاله على كلّ معطياتها وآثارها، إنّما عمدت إلى التخصيص؛ لأؤكّد خطورة الاجتهاد الفقهي، وضرورة عناية هذا الاجتهاد ـ وهو سيف ذو حدين ـ بعمق الفهم وأصالة التعامل الحي مع النص. هذا فضلاً عن حقيقةٍ واقعيةٍ في فكرنا الإسلامي المعاصر ـ بغض النظر عن تصويب أو تخطئة هذه الواقعة ـ وهي أن المعرفة الدينية تكاد تكون حصرياً ـ في مؤسّساتنا التعليمية الحرة ـ شأن الاجتهاد الفقهي، بل الاجتهاد الفقهي يكاد يكون العلّة الغائية الانحصارية للدرس الديني المعاصر!



أتيت ـ فيما تقدّم ـ على الإشارة إلى طبيعة ميدان البحث عن حجية الظهور، وقلت: إن ميدان البحث سيكون حواراً جاداً بين الدرس عند علماء أصول الفقه، وبين التأويلية (الهرمونيطيقيا) ومدارس الفكر الحديث. قد تبدو هذه المقولة غريبةً على بعض الأذهان، إذ ما علاقة الحجية والظهور بقضايا الفكر الحديث، التي تنبع من منابع الغرب، وتنهل من معطيات عالمه المغاير لقضايا الشريعة والفقه وأصول استنباطه؟! لكن واقع الأمور وتاريخ التأويلية (الهرمونيطيقيا)، وطبيعة الإشكاليات المطروحة في أُفق المدارس

الأخرى للغرب المعاصر ترفع هذه الغرابة.

لقد بدأت التأويلية (الهرمونيطيقيا) بالتبلور عبر دراسة النص المقدّس (العهد القديم والعهد الجديد) التوراة والإنجيل، ومضت تؤسّس رؤاها في أُفق ثقافة وفكر الغرب الحديث. وبعض رواد الحداثة في ديارنا، وعلى رأسهم الدكتور نصر حامد أبوزيد يرتضع من هذا المنهل، واتجاهاته. وفي تدريسه لعلوم القرآن طرحت أسئلة وإشكاليات، تقع في صميم البحث عن الظهور وعن حجيته. ثمّ إن هناك قطاعاً آخر من الإشكاليين في ديارنا، انتهلوا أيضاً من مدارس الفكر الحديث، التي أرخت بظلالها على التفسير والمعرفة، ولعلّ مثالهم الأبرز الدكتور عبد الكريم سروش.

إن المطروح من إشكاليات، تمس النص ودلالته، والظهور وحجيته، تؤسّس على قواعد نظرية في التأويل والتفسير، وليست مواقف التحدي السافر للدين والمعرفة الدينية فتاوى حبّرها يراع أبناء ديارنا، إنّما هي في كل تجلياتها وتنوع مواقفها، تتنوع تبعاً لتنوع مراضعها، وهذه المراضع لها قواعدها ومناهجها، وبعضها رؤىً تتحدى المنهج، وتؤسّس لفهمٍ، يمكن أن نصنفه على مناخ ما بعد الحداثة، واتجاهاتها التي تفتّت الفهم على غرار تفتيت الذرة، التي أفضت إلى اختراع القنابل الهيدروجينية المدمرة.

أجل! حجية الظهور أساس الاجتهاد الفقهي؛ لأن هناك باسم الفقه وباسم مباني الفقه يُصدر بعضهم فتاواه بشأن الظهور والمفهوم القرآني، بغية أن يتكيّف مع التأويلية وما بعد الحداثة، فيتناغم مع ثقافة الشعارات، والتلقي

السطحي، الذي نأسف أن تقع فيه عقول بعض الطليعة من شبابنا المندفع باتجاه التجديد والتحديث، الذين لهم كلّ الحق في أعناق من يسعون لصرفهم إليهم؛ لأن شبابنا سيبقى بإخلاصه ساعياً لفهم أفضل، وسيتاح له بإذن اللّه، وسينبلج الفجر ويتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود.

إن قضية ظهور اللغة وسلامة الاتكاء على هذا الظهور في فهم المصدرين الرئيسين (الكتاب والسنة) لرسالة الدين، ليس عملاً اعتباطيّاً وشعارات وفتاوى بائسة، بل هو درس، تتبلور الرؤى فيه عبر نظريات، ومصادرات، ونقاش جدي. ليس هناك من موقف أساسي في قضايا الفهم اللغوي، وتجلي اللغة وظهورها، غير مستند إلى أساس نظري، يستدعي التمحيص والفهم بدوره. أما اتجاهات الفكر الحديث فهي أكثر توغلاً في الاعتماد على البُنى النظرية لتحديد خياراتها، وهي على درجةٍ من التنوع، تتطلب قراءة متأنية وعميقة. إنّها في جوهرها معرفةٌ وجدلُ عقول، وليست لها صلة رحمٍ بالغرائز الانتهازية والتطلعات البرجماتية النفعية!

أما ما الذي ننوي انجازه في درسنا لحجية الظهور، ونحن نريد لهذا البحث أن يكون موجزاً، مكثفاً؟ سأبدأ مع أصحاب حجية الظهور (علماء أصول الفقه)، وسأعمد إلى إعادة تظهير الإشكاليات الرئيسية التي عالجوها، ثم أقرأها في ضوءٍ معاصر، مع تحديد المنهج والآفاق التي تحفظ لهذه القراءة مشروعيتها الفكرية. وسأختم بالوقوف مطلاً على المشهد، الذي يُراد إشغال النّاس به. وأرجو مخلصاً أن أتحرى النقد، وتمحيص النقد، ساعياً ما

وسعني السعي إلى الوضوح والإيضاح، عسى أن أنفع، وأن تكون هذه الدراسة درساً للنقد النزيه والجسور، ينير لصاحبها ومتلقيه السبيل، نحو فهم أفضل، فنستمع جميعاً، مقتفين أثر القول الأقرب للصواب، والأكثر انسجاماً مع حرية الضمير، وحصافة العقل.

القسم الأول

نظرات تمهيدية
إلى حجية الظهور

(١)

حجية الظهور في آفاق الدرس الأصولي

سعى البحث في علم أصول الفقه ـ على مختلف مراحل هذا العلم الخصب ـ إلى الاجتهاد الحر، وطرح الفروض ومناقشة الإشكاليات، التي لم يقتصر أثرها على عملية الاستنباط الفقهي خاصّة، بل امتدت آثارها إلى سائر فروع المعرفة الدينية، حتى أضحى علم أصول الفقه المحور المنهجي الأوحد لهذه المعرفة. إن سعي علم أصول الفقه لطرح الإشكاليات، التي تعترض عملية الاستنباط الفقهي، وتحرير الضوابط المنهجية الدقيقة لضمان سلامة هذه العملية، أمر في غاية الأهمية. على أن هذه الضوابط المنهجية لا تعني، ولم تعن احتكار ممارسة الفقه لصالح اجتهاد واحد موحّد، إنّما أرادت إقامة الاجتهادات المشروعة والجديرة بالاعتبار على قاعدة نسق عقلي ومنطقي منسجم مع موضوع درسها، وعلى أساس روحه ومضامينه، أعني: «التشريع الإسلامي».

إن فتح باب الاجتهاد، بل مشروعية الاجتهاد الفقهي، تتنافى تنافياً ذاتياً مع حصر الاجتهاد باجتهاد محدد، أو ببضع اجتهادات موسومة، لكن هذا لا يعني بوجهٍ أن يكون الاجتهاد في أي حقل من حقول المعرفة شرعةً لكلّ

وارد، وميداناً يتيح لضعاف العقول، ومرضى النفوس أن يمارسوا هوايتهم في أرجائه. ومن ثمَّ جاءت المعايير المنهجية، التي تحدد هوية المعرفة، وتميّزها عن الأوهام، خصوصاً مع خطورة موضوع المعرفة الدينية على حياة الناس سلباً وإيجاباً. ومن ثمَّ أكرر ما ألمحت إليه في مناسباتٍ سابقة: أن الدرس العقائدي، وما يرتبط بموضوع العقائد الدينية، أشد خطورة من الدرس الفقهي، وألدّ إلحاحاً على وضع أصول استنباطه، وتحديد حريم ما هو معرفي عمّا سواه في دائرة «العقيدة» التي هي في نهايه المطاف الملهم والقاعدة لكلّ أرجاء الفكر الديني. على أن ما هو متاح في ضوء ما أنتجه البحث في علم أصول الفقه من معالم وأسس، يصلح كثيرٌ منه ليكون قاعدة لبناء علم «أصول العقيدة». ولعلّ البحوث اللغوية، وحجية الظهور، بوصفها كبرى قياس صغريات البحوث اللغوية واللفظية، أبرز هذه المعالم الصالحة لتكون حجر بناء علمٍ، يصون العقيدة، من التسطيح المخل، الذي يذهب بأصحابه إلى طرح المعتقدات، بطريقة لا يمكن الدفاع عنها، وتأخذهم إلى الإفراط والتفريط، حسب مشارب، لم يرد إليها ذوو الحجا من المحققين الراسخين من علمائنا.

لعل أُولى الإشكاليات المنهجية، التي طُرحت على بساط البحث في حجية الظهور، هي قضية الظهور القرآني، وتحديد المسار الصائب في التعامل مع الكتاب، ضمن ملابسات ما طُرح في السنة من تفسير للقرآن المجيد. بل لعل هذه الإشكالية هي التي أدخلت بحث «الظهور» إلى دائرة

التصنيف كمسائل «إشكاليات» لبحثٍ مستقل. إلاّ أنّ تعريف الظهور، وتمييز أشكاله، وتحديد مصدر حجيته وطبيعته وحدوده، إشكاليات ومسائل تأتي منهجياً في الرتبة الأولى، ثم يُصار إلى البحث عن الإشكالية ـ التي طُرحت في آفاق المدرسة الاخبارية ـ حول الظهور القرآني. من هنا سنتناول إشكاليات البحث في حجية الظهور، حسب تسلسلها المنهجي في ضوء البحث، لدى علماء أصول الفقه:

١ ـ الظهور وتجليات اللغة «الدلالة»:

الدلالة ليست ظاهرة ثابتة، والفهم ليس وجوداً قارّاً، بل الدلالة، والفهم، وظهور الكلام، وتجلي معانيه، ظواهر عرضة للتبدّل والتغيّر. هذه مقولات ليست مستعارة من الخطاب الحديث، في التأويل والنقد، بل مقولات وقف علماء أصول الفقه واللغويون العرب عليها، وبنوا عليها. فالظهور والدلالة، ومن ثم فهم أبناء اللغة لمفردات اللغة وبناها وسياقاتها ليست وجودات أزلية، إنّما هي حوادث تقع في الزمان، وتخضع لقوانين الحدوث، حيث يدخل التغيير في جوهر وجود الحادثات. ومن ثمّ، فالدلالة (دلالة الألفاظ)، بل سائر الدلالات يمكن أن تنتقل بين معانٍ مختلفة. هذا وجه من وجوه الدلالة والظهور ينبغي أخذه بالاعتبار، ونحن نريد التعرف على الظهور، كدليل على أحكام الشريعة، وما ترتكز عليه من رؤى ومعتقدات، قاربتها النصوص (كتاباً، وسنّة).

ثمة وجه آخر للدلالة، ذو طابع معرفي؛ ذلك: أن الدلالة في جوهرها موجود قائم في عالم الأذهان، الدلالة هي الفهم، وهو معنى ذاتي، دون ريب، والاستفهام هنا:

هل هناك معيار لوصف الدلالة بالصحة والصدق الدلالي؟ طبعاً لا نعني من الصحة والصدق هنا الصحة المنطقية والصدق المنطقي، فيما عُرف تقليدياً بمطابقة ما في الأذهان مع ما في الأعيان. فهذا موضوع ذو ارتباط بقضية الصحة الدلالية، لكنّه لايعادلها، ولا يرتكزان على ذات القاعدة العقلية والمعرفية.

هل الظهور والفهم، الذي يقطن عالم الأذهان، هو الفهم الذي يمكن أن يتوخاه المتلقي، وفقاً لمعطياته الخاصة وخلفياته الثقافية، أم هو الفهم المشترك الذي يتصوّره عامة المتلقين، وفقاً لقصد صاحب الخطاب، بحيث تتطابق الصور، التي يخلقها الخطاب مع الظهور التصديقي، الذي يُعتقد أنّه مراد وقصد الخطاب، ونصل إلى قاعدة التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية ـ على حد تعبير علماء أصول الفقه ـ في عالم الأفهام؟

هذه أسئلة من قلب الجدل المعاصر حول التلقي والاستجابة والتأويل، سنقف عند معالجتها، وإثارة النقاش الجاد حولها، في السياق الملائم، ضمن الدراسة الراهنة. غير أن ما تقدّم ينقلنا إلى محاولة التعرف على أشكال الظهور، التي أدركها علماء أصول الفقه، وأيّ لون من ألوان الظهور أخضعه علماء أصول الفقه للتمحيص، وسعوا إلى معرفة حجيته وحدودها.

٢ ـ أشكال الظهور:

نبدأ من التمييز بين الظهور الشخصي والنوعي، أو ما عبّر عنه السيد الشهيد الصدر بالظهور الذاتي والموضوعي، وذهب الصدر في هذا الشأن إلى القول:

«في تشخيص أن حجية الظهور هل يكون موضوعها الظهور الذاتي أو الموضوعي، وهذا بحث لم يطرحه المحققون... والمراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص، وبالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمت عرفيتهم، وهما قد يختلفان؛ لأن الشخص قد يتأثر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته ومهنته أو غير ذلك فيحصل في ذهنه أُنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام عن اللفظ»[1].

تمييز عنوان البحث عن الفرق بين الظهور الموضوعي النوعي، وبين الظهور الشخصي الذاتي، أمر حيوي، خصوصاً في جدل الفكر المعاصر. غير أن السلف أدركوا الفرق بين الظهورين، وأكدوا في مواضع مختلفة أن الحجية وأصالة الظهور تنصبّ على الظهور العرفي، وما يفهمه النوع من أبناء المحاورة من اللغة، واتخذوا ذلك مصادرة، ولعلّ مرجع ذلك وضوح الفكرة وجلاؤها لديهم.

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩١.

وهنا أجد أن المصطلح التقليدي (الظهور الشخصي ـ الظهور النوعي) أقرب من مصطلح (الظهور الذاتي ـ الظهور الموضوعي) إلى قاعدة التمييز هنا؛ لوضوح أن (الذاتي) ألصق بالنزعة السايكولوجية البحتة، بينا لا يقتصر الظهور الشخصي على الطابع السايكولوجي للفهم. أمّا الظهور الموضوعي فهو بدوره قد يكون ظهوراً شخصياً؛ أي أن الفهم تبلور لدى الفرد، جرّاء أفقه وثقافته الخاصة، التي هي في عامة الحالات لا تعبر عن نزعة سايكولوجيه بحتة، إنّما تتبلور وفق معطياتٍ موضوعية، تتجاوز محيط الذات وسايكولوجيتها الخاصة. أجل؛ فالبحث في المقام لا يريد أن يستبعد الفهم القائم على أساس النزعة السايكولوجية فحسب، بل يستهدف إثبات حجية الظهور، الذي يقوم على أساسه العرف اللغوي العام لأبناء اللغة، ويستبعد الأفهام الشخصية والشاذة، سواء أكانت لفرد أم لأفراد، وكانت مستندة لقرائن موضوعية من اجتهادات لغوية أو مستندة لبيئة خاصة، أو ثقافة صنف محدود من أبناء اللغة.

الأفهام ليست على حالٍ واحدة، والآدميون يتفاوتون في فهم النصوص، ومعرفة دلالتها، تبعاً لاختلاف مستويات الأفراد وخلفياتهم؛ هذا من زاوية، وفي أُفقٍ آخر نلاحظ: أن الآدميين يتواصلون فيما بينهم، وتنتقل بينهم الخبرات، ويتفاهمون على مقاصدهم، وتتوارث الأجيال خبرات الماضي... كل ذلك يتم عبر اللغة وفهمها؛ وهذا الفهم ما لم يكن مشتركاً ومعبّراً عن درجةٍ من الثبات في دلالات اللغة، يتعذّر تفسير هذه الظواهر جميعها

(التواصل، نقل الخبرات، والتفاهم على المقاصد، وتوارث المعرفة)، بل يتعذّر تصوّر حصول هذه الظواهر، دون افتراض فهم نوعي، يتواضع عليه الآدميون، ويتفقون عليه.

هذه هي جدليه الشخصي «الفردي»، والنوعي «العرف اللغوي»، التي يتجاذب أطرافها جدل التراث، وجدل الحداثة، وهي ـ في الصميم ـ جزء أصيل من تجليات مدارس الفكر المعاصر، التي غاصت في اللغة، وطافت حولها، بخلفيات ورؤى متنوعة. وعلى الباحث في علم أصول الفقه أن يبذل عنايته في وضع هذه المدارس وإشكالياتها موضع الدرس، لا أقل من التعامل معها على غرار إشكالية التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، التي دخلت ميدان العقل والدلالة والتأويل في علم أصول الفقه، وفي جدلٍ خارج عن النص ذاته، إنما هي إشكاليات طرحتها آفاق العصور المختلفة، ووردت إلى البحث الأصولي بجد، بغية تمحيصها ومعالجتها.

هناك تقسيم آخر للظهور ـ ورد في كلمات علماء أصول الفقه ـ وهو تقسيمه إلى (الظهور التصوري، والظهور التصديقي). أرادوا عامةً من الظهور التصوري الدلالة الوضعية للألفاظ، أو قل ما يبدو للوهلة الأولى من اللفظ، بغض النظر عن مقاصد الخطاب، وأرادوا بالظهور التصديقي الفهم الذي يتضمن التصديق بقصد المخاطِب. وطلاب علم أصول الفقه يعرفون النقاش الذي دار حول الدلالة الوضعية، وهل هي دلالة تصديقية أم تصورية؟ وهناك سؤال طرحناه في مباحثاتنا حول الوضع اللغوي؛ مفاده:

هل يمكن قيام عقد الدلالة بين الألفاظ والمعاني، دون أن تأتي الألفاظ في سياقات جملية؟ هل تأخذ الدلالة طابعها المستقر، دون تكرار اللفظ، عبر سياقات متعدّدة، وفي مناسبات متنوعة؟ هل تستقر الدلالة ويقوم الوضع اللغوي، دون فهم للألفاظ وقد قُصدت في مجال الاستخدام اللغوي عامة؟

هناك بحث وإشكالية طرحها البحث الأصولي، لدى المتأخرين ـ على أقل تقدير ـ تدور حول طبيعة الدلالة التصورية؛ أي دلالة الألفاظ بمعزل عن إرادة وقصد المتكلّم.

تناولتْ مقارباتٌ في الجدل المعاصر إشكالية الدلالة التصديقية الأساسية «قصد المؤلف»، أو قل قصد الخطاب. وحول هذا المحور الحيوي طُرحت اتجاهات وآراء، على قاعدة تنوع خلفيات وفلسفات أصحابها في التأويل والنقد المعاصر، وفيما يُعرف بجدلية التلقي والاستجابة. وبحوث علماء أصول الفقه تفرض التعامل مع هذه الاتجاهات وإشكالياتها ـ التي أضحت زاداً للمثقف والباحث في ديارنا ـ وهي على درجة من الأهمية والخطورة، فيما تُلقي من أسئلة تمس الشريعة، ولا تعفي العقيدة وجوهر الديانة من إثارة الشبهات والأسئلة.

أجل، ينقلنا هذا البحث، وما جاء فيه من نقاشٍ حر، وتحليل عميق، وتنوع اجتهادات، إلى التعامل بوضوح وحرية مع إشكاليات التأويل والنقد الأدبي، التي تتواصل متسارعة في ديار الآخر، وتخضع هناك لنقدٍ يكاد يُنهك الواحدة تلو الاخرى؛ فحظها عندهم النقد والتجاوز، لكن طالعها في

ديارنا يحفّه حظ آخر؛ ذلك أن ترفع لافتات تذيع أسماء أعلام أصحاب تلك النظريات، مع حفنةٍ من العبارات المفهومة وغير المفهومة، وهي مقتطعة من سياقها. هذا إذا استثنينا ـ توخياً للانصاف ـ بضع باحثين في ديارنا من ذوي الأصالة والانتظام الفكري، الذين يمكن إخضاع دراساتهم للنقد.

سنسعى في ضوء الفهم والظهور الموضوعي أن نُخضع ما أُتيح لنا فهمه من اتجاهاتٍ، قاربت إشكاليات البحث في الظهور وحجيته، عند علماء أصول الفقه، ان نخضعها للتحليل والدرس النقدي، آملين الإفاده منها، وإضاءة سبيل الفهم وتكريسه، في مناخٍ، تتطلب مقاومة إحباطه الصبر العنيد.

يتلخّص في ضوء ما تقدّم:

أولاً: الدلالات وفهم اللغة ليس أمراً ثابتاً ثبوتاً أبدياً، بل هو في معرض التغيير والتحوير، ولكلّ عصر من العصور ما يختلف به في بعض الدلالات (مفردات ـ وسياقات) عن العصور الأخرى؛ أي أن الظهور والفهم ظاهرة تاريخية، والدلالات كل الدلالات يمكن من حيث المبدأ أن تنتقل من معنى إلى آخر، ومن فهمٍ إلى فهمٍ آخر.

ثانياً: الأفهام تتنوع، تبعاً لاختلاف الآدميين تاريخياً، بل تتنوع في العصر الواحد، وفي اللحظة الراهنة، تبعاً لاختلاف البشر في مستوى الثقافة والاعتقادات والسياقات الاجتماعية.

ثالثاً: هناك إلى جانب اختلاف مستويات الأفهام وظيفة تؤديها اللغة،

عبر دلالتها وظهورها وفهمها؛ وهي التواصل ونقل الخبرات وتطوير المعرفة، وهذه الوظيفة يتعذر أداؤها ـ وهي قائمة بالفعل في حياة الآدميين ـ دون افتراض فهمٍ مشترك، يتجاوز الفروق الفردية بين المتحاورين من أبناء اللسان الواحد.

رابعاً: الظهور والفهم الذي نبحث عن حجيته وقدرته على الكشف، والإفادة منه في التواصل ونقل المعارف، إنّما هو الظهور التصديقي، والفهم الذي ينطوي على قناعة تصديقية بالمقاصد، وإرادة المعنى.



هذه المرتكزات سنبحث عن حجيتها لدى علماء الأصول، وسنتابع في ضوء كلماتهم، وفي ضوء ما يسعنا من فهم، الكشف عن المرتكزات المعرفية، التي أفضت بالأصوليين إلى ما انتهوا إليه من نتائج، ثم سنعود إلى هذه المرتكزات وما يلابسها من أفكار؛ بغية قراءتها في ضوء إشكاليات المعرفة الحديثة والمدارس الفلسفية والنقدية، التي خاضت ميادين الدلالة والظهور والفهم والتأويل، وخاض معها بعض مثقفينا ورواد الفكر في عالمنا؛ لنرى زبدة المخض على قاعدة جدل حر ومفتوح... بعيداً كل البعد عن الغموض والإبهام ورطانة اللغة وعيٍّ الألسن... ومتجنباً سرطان الخطاب الأيديولوجي تحت أي شعار، بما في ذلك شعار الحداثة والتنوير، بما تضمّن من نزعات (امتلاك الحقيقة ودوغما الخطاب)، إنما نريد إنصاف المعرفة، بأن نحاول البحث عنها، دون عصبية وخيلاء الفهم، نتوسل بالفهم

أن يعيننا على الفهم، لا أن نتوهّم الفهم، فنعطل نمو المعرفة في ديارنا، وننهك شعوبنا وأُمتنا بمعميات اللغة، وضباب الخطاب، قديماً كان ذلك، وحديثاً أضحى ظاهرة تخطف العقول...

٣ ـ ظهور الكتاب الكريم

فهم القرآن المجيد وتجلياته في عالم الأذهان أعرق إشكالية في تاريخ الفكر الإسلامي، بل هي أم الإشكاليات في تاريخ الحياة الإسلامية عامة. ومن ثمَّ طُرح هذا البحث في سياقات متنوعة، وفي آفاق العصور المختلفة، وفي ضوء المدارس الإسلامية على تنوعها، وعلى تنوع الاجتهادات في أرجائها. غير أن إشكالية «ظهور الكتاب» وجواز التمسّك به، طُرحت بقوّة إبّان القرن التاسع الهجري، من قِبَل «محمّد أمين الأسترآبادي»، منظّر المدرسة الاخبارية، حيث ذهب ـ كما جاء في كتابه «الفوائد المدنية» ـ في مطلع حديثه إلى القول:

«وأما استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب اللّه» من غير سؤال أهل الذكر عليهم السلام عن كونها منسوخة أم لا، مقيدة أم لا، مؤوّلة أم لا. فقد جوّزه جمع من متأخري أصحابنا وعملوا به في كتبهم الفقهية؛ مثل التمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿أوفُوا بِالعُقُود﴾[1] في إثبات صحّة العقود المختلف

---

(١) سورة المائدة: الآية ١.

فيها. وهو أيضاً غير جائز لوجوه...»[1].

يراد من الأحكام النظرية تلك الأحكام والمفاهيم، التي لم تتفق الأفهام عليها، سواء أكان هذا الاتفاق بين المسلمين، فتصبح ضرورة من ضرورات الدين، أم كان الاتفاق في دائرة المذهب وتكون من ضروراته، وممّا اتفق عليه علماؤه وأصحاب الرأي فيه. ومن المؤكّد، الضروري الثبوت، لدى علماء المذهب: أن الفقه والدين عامةً، عقيدةً وشريعةً، لا يمكن الاتكاء في فهم أحكامه ومفاهيمه، إلاّ على مجموع عناصر الأدلّة، التي يقام عليها فهم النصوص «كتاباً وسنّة». بمجموعها، وليس هناك أي شك في مرجعية أهل البيت عليهم السلام، وكونهم الثقل الثاني، الذي يختل الميزان، دون الاعتماد عليه والرجوع إليه في فهم الكتاب، وتحديد معالم الشريعة وأحكامها.

والمحدث الأسترآبادي في نسبته خروج جمع من متأخري فقهاء الإمامية عن هذا الأساس يمارس اجتهاداً في الفهم، وانحيازاً لاجتهادات المدرسة الاخبارية، هذا إذا لم نقل إن هذه النسبة تمثّل قسوة في الأحكام يعتاد على تكرارها من يتابع المحدث الأسترآبادي وأحكامه، وإلاّ كيف يبقى الفقيه إمامياً، وهو مُعرِضٌ عن تراث أهل البيت عليهم السلام، والتمسّك بالعروة الوثقى؛ حيث المبرر الوجودي والأساس الاعتقادي لمذهب الإمامية! ولعلّك تجد في تتمّة النص المتقدّم ما يفسّر موقف الأسترآبادي الاجتهادي

---

(١) الفوائد المدنية، مؤسّسة النشر الإسلامي، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

في الإعراض عن التمسّك بظهور الخطاب القرآني، حيث قال:

«أنه تواترت الأخبار عن الأئمّة الأطهارعليهم السلام بعدم جوازه معلّلاً بأنه إنّما يعرف القرآن من خوطب به، وبأن القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية وبأنه إنّما نزل على قدر عقول أهل الذكرعليهم السلام»(١).

أيُّ تواتر لأخبار تعمية البيان القرآني، وهل يمكن أن تكون هذه الروايات، إلاّ سبيلاً لإعادة النظر في وثاقة رواتها، وهي تتعارض بجد مع النص القرآني؟ إن الركون إلى هذه الروايات، التي ثبت ـ بلا جدال ـ ضعف رواتها وتصنيفهم على الغلاة والوضاعين والضعفاء، أوصد الباب أمام نمو الفكر الإمامي إبّان بضعة قرون؛ ذلك أن المسلّمات المسبقة، التي تتمنّع على النقد، ويركن أصحابها إلى سيف الاتهام، والتشبث بقداسة أهل البيتعليهم السلام، يحول دون استبصار الطريق الواصل لمعرفة جوهر قدسية ورسالة أهل البيتعليهم السلام.

لقد استخدم الأمين الأسترآبادي سلاح النقد، دون أن يسمح لأحدٍ بنقد مسلّماته. ويبقى النقد ـ حتى مع استخدامه السلبي ـ مفيداً في فتح الباب أمام طرح الإشكاليات، حيث يُتاح لها ان تُطرح، وينتعش الجدل الإيجابي حولها. لقد قارب الأسترآبادي نظرية البرهان الأرسطية بالنقد العقلي، الذي لولا محاولات الأسترآبادي في تغييب حجية العقل، وإلقاء الظلال المعتمة

(١) المصدر السابق.

على استخدامه، حتّى في الميدان العقيدي، كان لهذه المقاربة موقعاً أكثر إثماراً، وأشد أثراً على نمو الجدل العقلي والمعرفي في ديارنا.

اقترنت مقاربة الأسترآبادي النقدية بنزعةٍ متعارضة كل التعارض مع النقد، ومع الجهاد العلمي المضني لمعالجة مشكلة الوضع والجعل والتزوير في التراث الروائي، والنقد الدلالي والسندي (الداخلي والخارجي) للنصوص، هذا الجهاد الذي بدأ من العصر الأول، وامتد على طول حياة أئمة أهل البيت عليهم السلام، ثم في حوزة فقهاء ومتكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، التي سبقت الأسترآبادي بقرون، ولا زال الاجتهاد والجهاد في سبيل تنقية التراث الروائي من آثار التزوير المتعمد والوضع المقصود، وغفلة بعض الرواة وأصحاب الحديث عن خطورة ظاهرة الوضع.

لنصغِ هنا الى ما أفاد أستاذنا الشهيد بهذا الصدد، حيث ذهب في سياق نقد الروايات، التي استند إليها الاخباريون في إلغاء ظهور القرآن، وحجية التمسك بهذا الظهور إلى القول: «إنها ضعيفة سنداً جميعاً... وإن رواة هذه الروايات توجد ظاهرة مشتركة فيما بينهم هي ظاهرة الباطنية... وفي أحضان هذا الاتجاه نشأ الغلو، وحيث لم يكن لهم مدارك واضحة، اتجهوا إلى تأويل القرآن واستخراج بطون له، فمثل سعد بن طريف... قال إن الفحشاء رجل والمنكر رجل والصلاة تتكلم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾، ونحو ذلك من الغرائب. وجابر بن يزيد الجعفي... ونقل عنه أنه قد سمع من الباقر عليه السلام سبعين ألف حديث لا يمكنه

أن يقول شيئاً منها لأحد...»[1].

وإذا كان لموقف الاخباريين إزاء حجية ظهور الكتاب من مضمون وجيه، فهو يمكن أن نجده ـ حسب اجتهادنا ـ في إدراك النابهين من رجال هذه المدرسة الملاحظات التالية:

أ ـ إدراك التحولات اللغوية، التي طرأت على اللغة، والوقوف على تنقل الدلالات اللغوية (مفردات وسياقات) بين معانٍ جمَّة. حيث يصل المتكلم باللغة العربية والدارس لقوانين اللغة إلى الحد الذي تبدو لديه نصوص القرون المنصرمة أقرب إلى المجملات في عامتها. ومن ثمَّ يتعين على الفقيه والمتكلم ومفسر القرآن وعامة المشتغلين في المعرفة الدينية أن يقرأوا النصوص في سياقها التاريخي، وأن ينغمسوا في عصر النص الدلالي، وأن يتجردوا ـ ما أُتيح لهم من التجرد والانقطاع ـ عن عصرهم الدلالي، بما يتضمن من تحولات؛ اي أن وعي المفسر للنصوص وللبعد التاريخي للدلالة شرط ضروري لفهم مقاصد النص، ودلالاته.

وهنا قد تُطرح إشكالية؛ مفادها: أن القرآن والديانة خطاب للناس كافة، وبلغة العرب على امتداد العصور، ومن ثمَّ فالخطاب قد ترك للناس أن تفهم منه كلٌّ حسب عصره الدلالي، ووفقاً للمعايير اللغوية، التي استقرت في ذلك العصر؟

---

(١) بحوث في علم الأصول، ح ٤، ص ٢٨٥.

وفي تقديري أن هذه الإشكالية تأتي جرّاء الغفلة العميقة والسبات الدوغمائي النفعي أحياناً؛ ذلك أنها لم تستبصر اللغة والدلالة، وتلغي مقاصد أصحاب الخطاب، وتفضي إلى التصويب وخلو الواقع التشريعي من عامة الأحكام، ما دام الاجتهاد في فهم النصوص رهن التغيرات الدلالية، ومقتضيات الحال في عصر القارئ، مضافاً إلى أنها جاهلة سادرة بالنص العربي؛ ذلك أنها لو سألت نفسها هل هي قادرة على فهم نصوص الجاحظ وابن الأثير، وقبلها نصوص نهج البلاغة فهماً يسيراً، وفق سياقات النثر العربي المعاصر؟ هل يمكن فهم ومقاربة نصوص نهج البلاغة، دون العيش في عصر النص ومراجعة الظروف التاريخية، والغوص في معاجم اللغة، والقطيعة اللغوية مع سياقات النثر الحديث؟ وللحديث حول هذا الموضوع مجالات أُخرى، وسنكرر الوقوف عنده.

ب ـ وعلى أساس فهم القرآن في سياقات عصر النزول اتجه الاخباريون إلى التركيز على فقه أئمة أهل البيت عليهم السلام للنص القرآني، هذا الفهم المشترك، الذي توارثه أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث نزل في بيوتهم الكتاب، ووسعت صدورهم أسرار النص، وأتقنت ألسنتهم لغة القرآن في سياقاتها الدلالية التاريخية، وحفظت فاهمتهم مقاصد الخطاب، ودلالاته.

وفي هذا الضوء يمكن أن تُطرح قضية حيوية على علم أصول الفقه المقارن، وهي تحرير البحث في حجية الظهور، على أساس السؤال عن الحجية، وهل هي حجية الدلالة في عصر النص، أم في عصر القارئ؟ ثم

يعكف البحث المقارن على استيعاب الفوارق العامة للخلافات الدلالية، بين مدارس الفقه والتفسير المتنوعة؛ بُغية الوقوف على مزايا هذه المدارس.

على كل حال، أثارت مناقشات الأسترآبادي وأتباعه الاخباريين أمام البحث الاصولي إشكاليات، احتلت موقعها في أبحاث حجية الظهور وغيرها. أمّا في بحثنا الراهن فقد تبلورت إشكالية تخصيص الظهور وحجيته في دائرة المخاطبين بالنصوص؛ مضافاً إلى تشابك البحث - في ضوء التمسّك بظهور النصوص الناهية لإثبات النهي عن العمل بالظهور - مع إشكالية الجذر الأصم [مفارقة الرجل الكذاب].

٤ ـ إشكالية الجذر الأصم وحجية الظهور

حينما تشبثت الحركة الاخبارية «مدرسة الحديث» بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[١]، لإثبات النهي عن الأخذ بالمتشابه، وإبطال حجية ظهور الكتاب المجيد، بدعوى: أن الخطابات القرآنية تتنوع إلى: نص «محكم» وظاهر، ومجمل. والنهي في الآية الكريمة - بقرينة التوقف عند المحكمات «النصوص» - شامل للمجمل والظاهر معاً، فهناك يتسجل عليهم اعتراض ونقد؛ مفاده:

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

«استحالة شمول النهي عن المتشابه للظواهر القرآنية؛ إذ غاية ما يثبت بالتقريب المذكور ظهور كلمة المتشابه في شمول الظاهر والمجمل معاً، ولا يكون صريحاً في ذلك؛ فتكون الآية بنفسها من الظواهر القرآنية؛ فلو دلّت على النهي عن العمل بها المساوق مع عدم حجيتها لزم من ذلك عدم حجية نفسها فتكون حجيتها مستلزمة لعدم حجيه نفسها وكلّ ما يلزم من وجوده عدمه محال»(١).

وفي هذا الصدد ذهب السيد الصدر إلى عدم جدوى استدعاء البحث الدلالي للخروج من إشكالية استلزام وجود الشيء لعدمه؛ التي هي إشكالية تستهدف ـ من وجهة نظره ـ قانون استحالة التناقض، بل لا بد من معالجة إشكالية النقائض، التي عُرفت في تاريخ المنطق والحكمة في ديارنا بإشكالية «الجذر الأصم»، أو إشكالية «الرجل الكذّاب»، ومن ثم طرح معالجته لأساس إشكالية الاستلزام، وأشار إلى معالجة «رسل» ونقدها.

أمّا معالجة إشكالية «الجذر الأصم» فهذه مهمّة تستدعينا عقد بحثٍ مستأنفٍ وجامع، لكن البحث في تشبث الاخباريين بآية: ﴿منه آيات محكمات﴾ استدعى بحثاً دلالياً أدلى السيد الشهيد، وسائر المحققين الأعلام بدلوهم في تحليل دلالة الآية الكريمة، وإثبات عدم جدوى التمسّك بها لإثبات عدم حجية ظهور الكتاب، التي بالغ الأخباريون فيها إلى

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٧٦.

حد تعطيل دور الخطاب القرآني عامة، انتصاراً للحديث والأخبار، حيث جرّهم هذا الموقف إلى مبالغةٍ أخرى، في تصحيح ما ثبت ضعفه ووهنه من أخبار الغلاة والمعروفين بالوضع، والإعراض عن علم الرجال، ونقد السند.

ينقلنا الربط بين البحث الدلالي والبحوث العقلية البرهانية إلى إشكالية أساسية في هذا المضمار؛ وهي إشكالية اختلاف مناهج درس الدلالة عن بحوث المنطق وأحكام العقل المطلقة، واختلاف الأُفقين. وهذا ما سنقف عنده في الفقرة القادمة من بحثنا الراهن، لكنّنا نود الإشارة ـ هنا ـ إلى فرز بعض الإشكاليات المتداخلة منهجياً، ودون هذا الفرز، أو ـ على الأقل ـ النقاش حول مضمون هذا الاختلاف المنهجي، فسوف لا يُبنى البحث على أساس سليم، ويفضي في نهاية المطاف إلى الوقوع فيما يُرى ـ وفق بعض الاجتهادات على الأقل ـ أخطاء حاسمة:

أولاً: إن التناقض إنّما يستحيل في عالم الواقع، الذي يختفي خلف الدلالات. فحينما نتوفر على دلالات إخبارية عن الواقع نكون أمام واقع خلف الدلالة، حيث إنّها تخبر عن واقع، ومن المستحيل أن يكون المخبر عنه جامعاً للنقيضين. أمّا في الأحكام الإنشائية فإننا أمام وقائع إنجازية، ولسنا أمام قضايا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب. والأمر باتباع المحكمات والنهي عن اتباع المتشابهات حكم، وليس قضية إخبارية.

وهذا البحث من البحوث الأساسية التي تطال مساحات واسعة في المعرفة الإنسانية عامة، وفي أبحاث علم أصول الفقه خاصة، وهي إشكالية

تطرح نفسها بدءاً من تعريف علم أصول الفقه، وتستمر في حضورها عند سائر أبحاث هذا العلم. وقد تناولتها في مناسبات متعدّدة، عبر دراساتي في «الحكمة العملية» وفي «الأسس العقلية»، وسأقف عندها مراتٍ أخرى لا أعرف عددها، إنّما هي متعدّدة بلا إشكال.

ثانياً: إن استحالة التناقض المنطقي لا تعني بوجهٍ عدم وقوع الباحث في التناقض، أو وقوع المكلّف فيه؛ إذ إن عالم الأذهان لا يستعصي على أن يعتقد أصحابها في تناقضات، ومن هنا جاءت الحاجة إلى نقد العقل، وتصفية الذهن الإنساني، عبر المنطق الصارم، من الوقوع في قناعات متكاذبة، جرّاء الغفلة أو الإصرار والدوغما العقلية.

ومن ثمَّ ليست هناك أي استحالة منطقية في أن يُصدر مقنن أو مشرع بشري ما يتضمن أحكاماً متضادة، وتشريعات متناقضة. فليست هناك استحالة منطقية أن نكون في عالم الدلالات أمام أشباه النقائض. إنّما استبعاد أن تقع نصوص التشريع في التناقض نُرجعه لا إلى استحالة التناقض في عالم التشريعات عامة، بل تُستبعد من قبل مشرعٍ عاقلٍ جاد؛ لعدم معقوليتها وعدم انسجامها مع النهج العام، الذي يُقام على قاعدته التواصل بين الراشدين من أبناء البشر. وعدم معقولية الوقوع في التناقض في التواصل اللغوي الرشيد، يفضي إلى الاعتقاد باستحالة صدور هذا التناقض، من قبل المشرع الأقدس؛ لتنافي مثل هذا العمل اللغو مع العلم المحيط المطلق، وكمال عقل صاحب الخطاب التشريعي، المنزّه عن الخطأ والسهو.

٥ ـ البرهان والبيان

إشكالية العلاقة بين القياس البرهاني وأدلّة العقل الفلسفي وأدواته في التفسير، وبين اللغة، إشكالية عريقة، بدأت في ديارنا من النحو والدرس البلاغي، ولم تنته عند علم أصول الفقه. ولعلّ مصبَّ الإشكالية الرئيسي: الاختلاف القائم بين الدلالات اللغوية ومسوّغها الوجودي، وبين ميدان البرهان الفلسفي؛ ذلك أن البرهان بمفهومه المنطقي الأرسطي يقام بين قضايا الواقع، قضاياه التي يرتبط محمولها بموضوعها برباط الضرورة والعلاقة الدائمية المطلقة، وهي قضايا تتقرر بغض النظر عن المواضعة والاتفاق بين الجماعات الإنسانية. بينما لا تقوم العلاقات اللغوية ودلالات البيان اللغوي، بعيداً عن الاتفاق والمواضعة بين الجماعات الإنسانية، وليس هناك رباط ضروري بين الدال والمدلول، إنّما تحتفظ المداليل بواقعها المختلف، فلدينا مداليل واقعية ومداليل توافقية، واللغة قادرة على الإفصاح عن هذه المداليل، دون أن يكون هذا الإفصاح خارجاً عن التوافق الضمني بين الجماعات الإنسانية، كما أنّ واقعية المدلول لا يصيّر الدال دالاً ضرورياً على مدلوله في أي لغةٍ من اللغات، حتّى اللغة الرياضية.

أمّا أستاذنا الشهيد الصدر فقد دافع عن سلامة منهج استخدام البرهان في بحوث الدلالة تحليلاً وتفسيراً. وذهب إلى طرح نماذج وأمثلة لذلك من البحوث اللفظية في علم أصول الفقه. وفي سياق ما طرحه السيد الصدر من

أمثلة طرح الاستدلال الاستقرائي نموذجاً لإثبات أصل الظهور، وتشخيص الفهم الموضوعي والدلالة النوعية، لكن الجهة السابعة، التي عقد البحث من أجلها جاءت حسب ما أفاد للإجابة على استفهام: «هناك شبهة تتردد في الأذهان هي أن الأصوليين في مقام إثبات جملة من الظواهر والدلالات خاضوا بحوثاً استدلالية برهانية مع أن الظهور أمر المرجع فيه إلى العرف والوجدان العرفي لا صناعة البرهان؟»[1].

والاستدلال الاستقرائي المستخدم في عالم إثبات الظهور ليس برهانياً، على جميع المباني في تفسير الاستقراء. فالاستدلال الاستقرائي في إثبات الظهور ليس برهانياً بالمفهوم الأرسطي، وليس برهانياً بوجه في ضوء مبنى السيد الشهيد في تفسير الدليل الاستقرائي؛ لوضوح أن الظهور والفهم الموضوعي حينما نصل إلى تحديده، عبر الاستقراء، فإننا لا نصل إليه عبر قياس (كبراه قاعدة الأكثري والدائمي لا يكون صدفة) لينتج لنا يقيناً، إنّما الظهور والفهم النوعي الموضوعي يبقى معه احتمال الخلاف قائماً، وإلاّ كان محكماً ونصّاً يمّحي فيه خلاف الظاهر من احتمال.

أمّا إذا أخذنا بتفسير السيد الشهيد الصدر للدليل الاستقرائي فحتى إذا افترضنا الوصول إلى يقين بالظهور وفسّرنا اليقين هنا تفسيراً خاطئاً، وقلنا إن مصبّه الفهم والدلالة، بحيث نقتنص دلالة يقينية، قائمة في الافهام النوعية

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩٩.

فاليقين هنا ليس يقيناً برهانياً؛ لوضوح أن السيد الشهيد الصدر في تفسيره لليقين الاستقرائي يشدد على أنه يقين غير منطقي، ولا يُصنَّف بوجه على اليقين البرهاني بمفهومه الأرسطي؛ لأن احتمال الخلاف في اليقين الاستقرائي ـ حسب نظرية الشهيد الصدر ـ لا يفضي إلى الوقوع بتناقض، في حين أن اليقين البرهاني مركّب من يقين بالنسبة ويقين باستحالة الخلاف.

ثم إن استخدام الدليل الاستقرائي في باب الدلالة والظهور هو الطريق الطبيعي المنسجم مع الوجدان العرفي، القائم على أساس المواضعة والاتفاق؛ حيث إن الوصول إلى اكتشاف طبيعة المواضعة وتفسير الاتفاق العام على الدلالة لا يتاح إلاّ عبر استقراء القرائن الواقعية الموضوعية، القائمة في عالم التحقق الخارجي، ومحاولة الحفر في النصوص ومفاهيمها ودلالاتها، التي لا يتاح إثباتها أو تحديدها بالبرهان، وعن طريق الاستحالات المنطقية والفلسفية.



أمّا الأمثلة والنماذج الأخرى، التي ذكرها السيد الشهيد الصدر لإثبات أن «الصحيح أن عملية الاستدلال أو اعمال الصناعة في إثبات الظهور منهج سليم في جملة من الموارد يمكننا حصرها في أربعة مواضع كما يلي:

١ـ إثبات أصل الظهور.

٢ـ إثبات صغراه بعد الفراغ عن كبراه.

٣ـ إثبات خصوصية في الظهور.

٤ـ التنسيق بين الظواهر لكي يقتنص الظهور النهائي الذي عليه مدار الحجية»[١].

مجموع الأمثلة التي ذكرها السيد الشهيد في هذا المضمار تنقلنا إلى الوقوف عند ملاحظتين بالغتي الأهمية:

الملاحظة الأولى

ما دام الاستقراء منهجاً راسخاً في الوقوف على الدلالة الموضوعية، التي هي مرمى أهداف الأصوليين في بحوث الدلالة، بل هي أوفق المناهج لدى عامة الباحثين في اللغة مع طبيعة اللغة، كوقائع تتطلب فروضاً واختباراً لهذه الفروض، عبر الملاحظة والتجربة؛ ما دام الأمر كذلك، فلنطرح البحث في العلاقة بين البرهان والبيان قاصدين المفهوم العام للبرهان؛ أي الأدلّة والقرائن التي يمكن الإفادة منها في البحث اللغوي، والتي تنوّعت اليوم على حقول متنوّعة من علم نفس واجتماع وتاريخ، واتّخذت فلسفة اللغة مفهوماً جديداً، اعتمد رؤىً فلسفية لا تصنّف ـ عادةً ـ على المدرسة البرهانية الأرسطية. هذا إذا لم نقل إن أرسطو نفسه في جُلّ مقارباته اللغوية خرج عن إطار نظرية البرهان، بمفهومها الفني أرسطياً.

---

(١) المصدر السابق، ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

الملاحظة الثانية

كان السيد الشهيد بصدد معالجة إشكالية التنافي بين الاستدلال البرهاني، وبين واقع اللغة ودلالاتها، القائم على أساسٍ من المواضعة، والمستند إلى الفهم العرفي؛ الذي قوامه التوافق بين الجماعات الإنسانية، لا الاستدلال البرهاني، والاستحالات المنطقية والفلسفية. لكنّه في جوابه على الإشكالية عكف على ذكر أمثلة استخدام البرهان في بحوث الدلالة من علم أصول الفقه! بينا لا يتعدى ذكر هذه الأمثلة سوى المصادرة على المطلوب؛ لأن الكلام والاستفهام يدور حول سلامة هذا الاستخدام وصحّة اللجوء للقواعد البرهانية لإثبات قاعدة دلالية لغوية. ومن هنا وبغية إيضاح اعتراضنا بشكل أفضل؛ نأتي على ذكر الأمثلة التي ساقتها «بحوث في علم الأصول»؛ لوضع اليد بدقة على المقصود:

المثال الأول: أفاد «أمّا الجانب السلبي فصحة استعمال البرهان فيه واضح من قبيل ما صنعه الأصوليون في بحث الصحيح والأعم أو المشتق من البرهنة على استحالة تعقل الجامع بين الأفراد الصحيحة أو بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ لنفي القول بوضع الأسماء للصحيح أو المشتق للجامع بين المنقضي والمتلبس... فإذا برهن على عدم جامع مفهومي كان ذلك برهاناً على عدم إمكان الوضع له»[1].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

والسؤال يتشعب في مثل هذه الموارد، فيبدأ من استفهام بعيد، يمس أصل سلامة قيام البرهان المنطقي في فلسفة المعاني، وينتهي عند معقوليته في حقول الدلالة، ونشأة عقد الوضع اللغوي، ويمكن أن نضع هذه الأسئلة، وفق التسلسل المنهجي التالي:

السؤال الأول: هل يمكن إقامة البرهان في تحليل المعاني؟ ثمّ هل يمكن الركون علمياً إلى المنهج الاستبطاني، وتحليل المعاني داخل عالم المعاني «الذهن»، والاطمئنان بنتائج هذا التحليل، التي يصعب التحقق منها تجريبياً وعملياً؟ وكيف يصار إلى استحالة وجود الجامع بين المفاهيم لإثبات عدم إمكانية قيام العلاقة الدلالية، وهي علاقة تتضمن ـ دون شك ـ عناصر اعتبارية ومواضعات عرفية، والذهن البشري متاح له في مثل هذه الحالات أن يخترع جوامع بين المفاهيم، مهما تباينت، ومهما استعصى على التحليل الفلسفي الدقيق جمعها في إطار مفهوم موحد؟

السؤال الثاني: إن عملية التحليل، التي طُرحت في أغلب مواضع الدرس الأصولي ـ كما لاحظ أستاذنا وسيّدنا الصدر ـ بُنيت على أساس الفرض الخاطئ في تفسير نشأة الدلالة، وقيام العلاقة الوضعية بين الدال والمدلول في عالم اللغة الإنسانية؛ اعني فرض وجود واضع أخذ به ذهنه لتصوّر المعاني واعتبار الدوال اللغوية إزاءها.

المثال الثاني: قال السيد الشهيد «وأمّا الموضوع الثاني ـ فمن قبيل باب

مقدّمات الحكمة، فإن كبراها وهي عبارة عن ظهور حال كل متكلّم في أن تمام مرامه بمقدار بيانه مسلّمة، ولكن قد يقع الاشكال في الصغرى وكيفية تطبيق تلك الكبرى؛ فمثلاً قد يُدعى في باب الشرط أن اللزوم له حصتان؛ لزوم انحصاري وغير انحصاري، وأن غير الانحصاري محدود ومقيّد بشرط، فيكون مقتضى الإطلاق وعدم التحديد إرادة الحصّة الانحصارية؛ وهذا برهان على صغرى الإطلاق لا أصل الظهور الإطلاقي أو ملاكه كما هو واضح»[1].

والسؤال جوهري هنا؛ ذلك أن التمييز بين الظهور باللزوم الانحصاري والظهور باللزوم غير الانحصاري، وهما بنفسهما، ليسا من مقتضيات قواعد البرهان الأرسطي؛ أعني أن اللزوم وتقسيمه أمر تقتضيه قابلية الدال وعلاقته بالمدلول، فهو ليس أمراً خارجاً عن فضاء اللغة، وثابتاً خارج إطارها، بل اللزوم الشرطي هو لزوم ينتج من داخل اللغة وقوانينها. البرهنة هنا لا تتعدى الاستعانة بقوانين اللغة ومرتكزات العرف اللغوي لتحديد خيارات الباحث، وهي في كل الأحوال قوانين ومرتكزات، تدخل المواضعة في صميم وجودها، ولا يمكن أن تحكم قضاياها بأحكام القضايا البرهانية.

وحينما نلاحظ متابعة السيد الشهيد الصدر للنص المتقدّم، فسوف نقف على ما يدعم موقفنا، حيث قال:

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠١.

«وهذا المنهج سليم أيضاً ولكن على شرط أن يكون التطبيق قابلاً للإدراك عرفاً وإلاّ كان هناك أحد أمرين إمّا خطأ في البرهان أو تخصيص في كبرى الظهور بما إذا كان القيد عرفياً...»[1].

وهنا أطرح الأسئلة التالية:

نحن في هذا المنهج الذي وسمه السيد الشهيد بأنه منهج سليم؛ لدينا:

١ـ كبرى الاستدلال البرهاني وهو ظهور حال المتكلّم في كون دائرة قصده ومراده متطابقة تماماً مع دائرة بيانه، بسعتها ومضمونها.

وهذه القاعدة التي يتخذها هذا المنهج يستمد سلامتها وحجيتها من مواضعات العرف، و استقراء مسيرة الحوار العقلاني بين أبناء اللسان. ومن ثمَّ فليس هناك أي تلازم ضروري وذاتي بين محمولها وموضوعها، وليست قاعدة عقلية بالمعنى الفني، بأي وجه من الوجوه، والدليل على ذلك؛ أنها قابلة للتخصيص، ويمكن تحويرها وتقييدها، والخروج عليها في باب المحاورة والتواصل بين أبناء اللغة. والقاعدة العقلية البرهانية يستحيل تخصيصها، ما لم تخرج من دائرة اليقين البرهاني إلى صنف المعقولات الاحتمالية، واليقينيات المعقولة في أعراف العقلاء؛ على أن مفهوم العقلاء ذاته ليس مفهوماً مطلقاً، له حد وتعريف نهائي بالجنس والفصل، إنّما هو مفهوم واصطلاح يتطلب بإلحاحٍ تحديده، في كل موضع من مواضع

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٠١.

استخدامه في الدراسات الحديثة [حينما يطلق مصطلح العقلانية]؛ حيث التذبذب والنسبية التي يضيع معها تحديد الدلالة، وأيضاً يجب العناية في تحديده حينما يستخدم مصطلح بناء العقلاء والسيرة العقلائية في علم أصول الفقه، حيث المشكل قائم، ولا بدّ من قاعدة تعريف لكل استخدام من استخداماته.

ثم لدينا أيضاً:

٢ـ دعوى وجود حصتين في باب مفهوم الشرط، بأن الاشتراط له دلالتان مختلفتان؛ دلالة على الانحصار، وأخرى على عدم كون التلازم بين الشرط والجزاء انحصارياً.

وهذه الدعوى ـ أيضاً ـ لا تنفصل عن كونها من صميم الدلالة، ومرتبطة ارتباطاً جوهرياً مع طبيعة اللغة، وليست أمراً عقلياً محضاً، إنّما طبيعة اللغة، وخصوصيات اللسان هي التي تسمح بهذه الدعوى، وهي مرجع في إيضاحها، والتدليل عليها بالاستعانة بقدرة العقل على التحليل والتفسير، ومن ثمَّ يتعذّر على حصيف أن يصنّف هذه الدعوى على حقل القواعد البرهانية.

٣ـ «إن مقتضى إطلاق الدلالة وعدم تحديدها هو إرادة الحصّة الانحصارية»، هذه القضية، رغم وضوحها الذاتي [لأنّنا عرّفنا عدم الانحصار بالتقييد والتحديد، أي عدم الاطلاق] قضية دلالية، ترتبط باللغة، التي لا تربط دوالها مع مدلولاتها روابط ذاتية ضرورية، ومن ثمَّ فهي أجنبية عن

القضايا البرهانية، ولا تدخل في دائرة الدليل البرهاني بمفهومه الأرسطي.

المثال الثالث: وهو مثال ينصب على تشخيص خصوصية في الظهور «فمن قبيل البحث عن أن دلالة الأمر على الوجوب هل تكون بالوضع أو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، فإن مثل هذا التشكيك معقول بعد ما عرفنا في أبحاث الوضع أن إدراك الظهور الوضعي فرع نفس الوضع والقرن بين اللفظ والمعنى لا العلم به، كما أن الظهور بالقرينة العامة أو الخاصّة فرع واقع وجودها لا العلم بها؛ وبهذا دفعنا إشكال الدور عن علامية التبادر. وتعيين خصوصية الظهور ونوعه يترتب عليه آثار في مثل باب التعارض فيكون للصناعة والاستدلال دور في هذا المجال حيث يمكن على أساس المقارنات والملاحظات وإعمال الدقة الصناعية إحراز خصوصية الظهور المبحوث عنه بل الطرحة الصحيحة الحديثة لكثيرمن البحوث اللفظية الأُصولية تقوم على هذا المنهج فمثلاً دلالة صيغة الأمر على الوجوب لا نقاش فيها بحسب الحقيقة وإنّما البحث عن ملاكها وخصوصيتها»[1].

وهنا أسجّل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: جاء هذا المثال ليؤكّد اللجوء إلى مبدأ استحالة التناقض وبطلان الدور، كقاعدة في تفسير الدلالة. وفي سياق حديث السيد الشهيد في المثال المتقدّم يُلاحظ تأكيده على دور الصناعة والاستدلال. هنا أجد من الضروري جداً أن نعود معاً إلى أصل إشكالية «البرهان والبيان»،

(١) نفس المصدر، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

وأن نقف على تفرقة حيوية بين البرهان، بمفهومه الأرسطي، وبين الانسجام الذاتي للتفسير والتحليل عامة، والذي يُضمن بمبدأ استحالة التناقض، وتجنب الدور والتسلسل العقيم.

وجوهر إشكالية «البرهان والبيان» أن قوانين عالم الوجود، التي يتاح في ضوئها تطبيق قواعد البرهان لاستكشاف العلاقات الضرورية بين الدلالات الوجودية ومدلولاتها، لا تحكم عالم الدلالة اللغوية، ومن ثمَّ كيف يصح تطبيق قواعد البرهان لاكتشاف قوانين اللغة، وفهم كينونة الخطاب اللغوي، الذي يستعصي ويتفلت من أحكام الوجود الضرورية؛ فاللغة وفهمها وجود من لون آخر، وعالمها وفضائها لا يكتشف بالبرهان والعلاقات الضرورية بين الأشياء؟

إذا كان هذا هو جوهر الإشكالية حقّ لنا القول:

إن الدلالة، وتفسير مضمونها، وتحليل بنيتها، لا يطيق قواعد البرهان، ولا تُعِين هذه القواعد، حين تطبيقها بشكلٍ مباشر، على فهمٍ أفضل للدلالات والفهم اللغوي، وفلسفة تحليل المعاني، ما لم تبرأ من الخلط بين الفهم البرهاني المقيد بالحدود والمفاهيم المجرّدة، وبين الدلالات اللغوية، وتتخلص من إشكالية الاعتماد على الاستبطان في فهم الدلالة، فسوف نبقى ندور في حلقات مفرغة من رطانة التفسير وعيّ التحليل. واعتقادي الراسخ أن هذا الخلط أفقد كثيراً من البحوث الجليلة حضورها، بل جلالها وأهمية الجهد المستنزف فيها.

لكن هذا لا يعني بوجه من الوجوه أن التفسير والتحليل الدلالي يمكنه الاستغناء عن انسجامه الداخلي، والمضي قدماً، دون الحذر الشديد من الوقوع في التناقض، الذي يفضي إلى خطل التفسير وعقم التحليل. إن البحث الدلالي محكوم بطبيعة الحال ـ بوصفه فكراً إنسانياً ـ بقانون الذهن البشري الشامل؛ أعني مبدأ استحالة التناقض؛ ومن ثمَّ يضحى أي تفسير أو تعريف أو تحليل مفضياً إلى الدور تفسيراً وتعريفاً وتحليلاً عقيماً، لا يمكن الاتكاء عليه في الفهم؛ الذي هو في نهاية المطاف المضمون الواقعي للدلالة.

إن قواعد البرهان والبيان معاً محكومة بقانون الذهن؛ الذي يستحيل بدونه «الفهم»، الذي هو قبلة الاستدلال في العلوم عامةً، سواء منها تلك العلوم البرهانية، أو العلوم التجريبية التي تتجه إلى الاستقراء والاحتمال. فالبيان إذا قام تفسيره أو تحليله على قاعدة من التناقض والدور المنطقي أضحى هذياناً لا طائل من ورائه.

الملاحظة الثانية: الإفادة من الملاحظات والمقارنات واتخاذ الدقة في التحليل أساساً للفهم اللغوي وتشخيص الدلالة، اعتبرها السيد الشهيد الصدر الأطروحة الحديثة والسليمة في الأبحاث الدلالية في علم أصول الفقه. ومن المؤكّد أنه يعني بالحداثة هنا الحقبة التي استوعبت ما يربو على مئتين وخمسين سنة من الدرس الأصولي الحديث، الذي بدأ في مدرسة كربلاء،

وتبلور وتأسّس في مدرسة النجف الحديثة. ومن المؤكّد ـ أيضاً ـ أن الملاحظات والمقارنات ودقّة التحليل لا تعادل فنّياً مفهوم البرهان بالمعنى الأخص؛ أي القواعد البرهانية في مفهومها الأرسطي، إنّما الأدوات المستمدة من الملاحظات الاستقرائية والمقارنة الدلالية، والمعايير التي تنسجم مع طبيعة اللغة نشأةً ونمواً، والتي تحفظ انسجامها الذاتي، ولا تتجاوز وقائع الفهم، الذي يتوخاه علم أصول الفقه من الخطاب، بما تتضمن هذه الوقائع من مصادرات ومسلمات، يفرضها تاريخ الخطاب، وعصر الفهم وإشكالياته.

ومن هنا يتعيَّن على الباحث في علم أصول الفقه ـ على الأقل في مرحلتنا الراهنة ـ أن يأخذ بنظر الاعتبار الإشكاليات التي يطرحها البحث الحديث في الدلالة والتأويل، والتي انعكست بشكلٍ سافر على ثقافة الجيل المعاصر من باحثين ومتابعين، في حقول النقد الأدبي الحديث، وفي ما يطرح في اللسانيات، وعلى وجه الخصوص فيما يعرف بـ«الهرمونتيك»، وإذا جاز تعريبه: التأويلية ومدارسها. على أن أؤكّد تأكيداً بالغاً ـ رغم أهمية مقاربة هذه الإشكاليات ثقافياً وعقائدياً ـ أن الإعراض عن المقاربة أقل وطأة وأكثر نفعاً من المقاربات السطحية، التي لا تدرك المضمون الجوهري لمعطيات مدارس النقد الحديث، والخلفيات الفلسفية للتأويلية، وميتافيزيقيا الفهم، الذي يدعو له روادها.

أجل! فالرؤى الكونية والوجودية العامة، والفهم الوجودي للغة،

ومصادرات الباحث وفروضه، تلعب دوراً رئيسياً في تحديد الموقف من الدلالة والتفسير والتأويل، وهي لا تعني بالضرورة الرؤى الكونية والوجودية البرهانية، بل مذهب عامة اللغويين العرب، ومذهب حكمائنا ـ وعلى وجه الخصوص الجهد الاستثنائي، الذي أولاه العلامة الطباطبائي للتمييز بين الأحكام الاعتبارية والقضايا الواقعية ـ يتجه إلى إخراج اللغة والنظرة الوجودية لها من دائرة البرهان، لكن الحق أن هناك علاقة ظريفة بين الحقلين ينبغي أخذها بنظر الاعتبار، والإفادة منها بحذر الباحث الحصيف، حيث تُتاح فرصة الإفادة منها.

٦ـ حجية قول اللغوي

ما هي قاعدة الفقه، وهو يمارس الاجتهاد في تحليل النص، واكتشاف دلالته؟ هل يعتمد ما حرَّره اللغويون في مدوّناتهم؟ هل يركن الفقيه إلى اللغويين في تحديد دلالات اللغة، ويعتمد اجتهادات أهل اللغة في ترجيح الدلالات، التي أُستعملت فيها المفردات والسياقات؟

أسئلةٌ انتهت لدى أستاذنا الشهيد الصدر بجوابه الذي أوجزه قائلاً:

«نعم لو فُرض أن خبرة اللغوي قائمة على مدارك من البحث نظرية اجتهادية نسبتها إلى الفقيه وإليه على حد واحد فلا تكون مثل هذه الخبرة حجة على الفقيه على ما سوف نشير اليه.

فيتحصل أن قول اللغوي في هذا المجال حجة بقدر ما يكون شهادة

عن حسٍّ لموارد الاستعمال ولا بد أن يخضع عندئذٍ لقانون الشهادة عن الحس؛ أي يكون الناقل ثقة ومباشراً أو عن ثقة مباشرة. وأمّا تحقيقاته وأنظاره الاجتهادية فلا تكون حجة على الفقيه لكونه فيها أهل الخبرة أيضاً»[1].

هنا تجدر الإشارة أولاً إلى أن مصطلح اللغوي هنا شامل لعلماء اللغة بصنوفها المختلفة؛ حيث لها رحم ماسّة بتحديد الدلالة واكتشاف مقاصد الخطاب؛ كاللغويين والنحاة وعلماء البيان...

لكن الملفت فيما أفاد السيد الشهيد هو تأكيده على أن الاجتهادات اللغوية ليست ملزمةً للفقيه في الكشف عن الدلالة؛ لأنه من أهل الخبرة في هذا المجال، ومن ثمَّ يقتضي الفقيه أن يُعمل خبرته، ويمارس اجتهاده، ليُنقّح قناعته التصديقية في عالم الكشف عن الدلالة، وفقاً لاجتهاداته اللغوية، وخبرته، وما اختاره من رؤىً في هذا المجال. وهذه الإفادة تعزّز ما ذهبت إليه مقدمة هذه الدراسة من أن الاجتهاد الفقهي عزيز الوجود، كثير القيود، وأن التفلُّت منها اليوم، ويُسر ادعاء هذا الامر الخطير نذير سوء الطالع.

أجل، فجلُّ مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه هي في جوهرها بحوث لغوية اجتهادية في تحليل الدلالة وتفسيرها والكشف عن مضمونها،

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩٧.

ومن ثمَّ يتضح أن هذه البحوث وحدها شاهد صارخ على أشتراط غوص الفقيه في علوم اللغة؛ ذلك أن الخروج برأيٍ منسجم، يقتضي من الفقيه أن يبني قناعاته الأصولية على قاعدة عريضة، من فهم اللغة، والمعاناة مع نصوصها، والامتزاج مع روحها، ومنبتها.

وسنأتي على تحقيق أعمق لإشكاليات البحث في هذا الموضوع، في القادم من فقرات هذه الدراسة، وسنفصِّل الحديث حول الموضوع في أُفقين؛ أُفق البحث في علم أصول الفقه، وفقاً لسياقاته التاريخية، ولغته المعهودة، وأُفق المقارنة بين معطياتنا الأصولية وقناعاتنا التصديقية، وبين معطيات البحوث الدلالية الحديثة، وفي آفاق مدارس النقد والتأويل المعاصرة.

(٢)

حجية الظهور وملابساتها في أبحاث علم اصول الفقه

أعني من الملابسات هنا إشكالياتٍ أساسية تلابست مع هذا البحث الحيوي، بدءاً من الحملة السلبية الأخبارية في مواجهة ونقد علم أصول الفقه ببنيته ومفرداته، ولم تنته عند الأخباريين، بل رافقت بدايات النهضة الأصولية الحديثة. وقد استبقتُ مقاربة إحدى هذه الملابسات «إشكالية ظهور الكتاب المجيد»؛ بحكم ارتباط النقاش حولها بالآفاق والقواعد المنهجية العامة. وسنتناول الملابسات الأخرى هنا فيما يلي:

١ ـ حجية الظهور تنحصر بالمشافهين بالخطاب

هذه النظرية طُرحت في مطلع بناء المدرسة الحديثة لعلم أصول الفقه، التي بُنيت لتشييد دعائم المنهج في الاستنباط الفقهي، وإحياء علم المنهج «أصول الفقه»، وترسيخ دعائمه في وجه النزعه الأخبارية المفرطة، التي قادها الأمين الأسترآبادي. وقد طُرحت بوضوح من قبل أحد طلاب الجيل الأول لمدرسة الوحيد البهبهاني؛ أعني المحقّق أبوالقاسم القمّي في كتابه «قوانين الأصول».

أفاد في «قوانين الأُصول»:

«ولما كان الاخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية، إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار، وطرد حكمها بالنسبة إلينا أيضاً لم يعلم دليل عليه بالخصوص...»[1].

ونصوص المحقّق القمّي التي توزعت على بحثي حجية «الكتاب» و«الاجتهاد والتقليد» ملتبسة، وقد يكون توجيه المحقق النائيني لهذا الالتباس أفضل وأرشق ما اطلعت عليه؛ حيث قرّر مفاد نظرية القمّي بأن «غالب الروايات [أحاديث السنة] التي بأيدينا... وردت أجوبة عن أسئلة لأشخاص خاصةً، فلا يجوز الاعتماد على ظواهرها؛ خصوصاً مع أن من عادة الشارع الاعتماد على القرائن المنفصلة...»[2].

وأساس حجة القمّي أن غير المشافه بالأفهام والخطاب قد تضيع عليه قرينة حالية، يفرضها ظرف الخطاب، وما يصاحبه من علاماتٍ، يستخدمها المخاطب، ففي البين «احتمال أن تكون بين السائل والمجيب قرينة حالية أو مقالية سابقة الذكر أو لاحقة الذكر معهودة بين المتكلّم والمخاطب، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بأن ظاهر الكلام هو المراد، بل قد لا يحصل الظن بالمراد...»[3].

---

(١) القوانين المحكمة في الأصول، ج ١، ص ٣٢٠.

(٢) فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٣٨ مؤسّسة النشر الإسلامي.

(٣) المصدر السابق.

ترتبط إشكالية المحقّق القمّي بشفرة الاتصال القائمة بين المخاطَب والمخاطِب، خارج قواعد اللغة وبناها الداخلية، وتنصب على قواعد لعبة التواصل اللغوي، وأُسسها التي تخلقها مواضعات الجماعات اللغوية، كما يرتبط بنظام البيان واللغة وقواعد سياقاتها أيضاً. وقد أطبق علماء أصول الفقه الإمامي اللاحقون على الاختلاف مع القمّي في ملاحظته، وذهبوا - كلٌّ حسب طريقة تحليله - إلى أن أُسس التواصل اللغوي لدى الجماعات الإنسانية عامة «بناء العقلاء» كفيلة بنقض نظرية القمّي، وإثبات تجانس الفهم العام للخطاب لدى المقصودين والغائبين. وهذا ما سنستعرضه في الحديث التفصيلي عن قواعد حجية الظهور، وأصول قيام الفهم المشترك للبيان اللغوي، وشروطه الداخلية والموضوعية.

على أن هناك ملاحظة أساسية يجب أخذها بعين الاعتبار في محاكمة هذه الإشكالية؛ ألا وهي: إن المخاطِبين قصدوا في كل أجوبتهم إيضاح معالم الشريعة وبيان جوهر الحقيقة للناس عامةً، وطالبوا بإصرار على كتابة الحديث وتدوينه، واطلعوا على النهج العام لهذه الكتابة، وهذه الملاحظة تقف حائلاً للأخذ بهذه الإشكالية مأخذ الجد.

٢ - الحجية والظن والسايكولوجيا

أفاد الشيخ الأعظم العلامة الانصاري:

«نعم ربّما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين،

عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفد الظن، أو إذا حصل الظن الغير معتبر على خلافها»[1]، ثم عاد في بحث حجية مطلق الظن إلى القول: «ولعلّه الوجه فيما حكاه لي بعض المعاصرين عن شيخه؛ أنه ذكر له مشافهةً: أنه يتوقف في الظواهر المعارضة بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس وأشباهه. لكن هذا القول ـ أعني تقييد حجيه الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها ـ بعيدٌ في الغاية»[2].

من المؤكّد أن الحديث عن الظن هنا كشرط لحجية الظهور، سواء في إفادة الظن، أو في عدم قيام ظن على الخلاف، يحتاج إلى تمحيص وأناة في تحديد ظهوره وفهم المقصود منه في لبس الاصطلاحات، التي تناولت الإشكاليه بالتحليل والنقد. وتعكس أهمية الغوص في الفهم وفهم الفهم، في الظهور وفهم الظهور. سأحاول هنا بادئاً من الشهيد الأستاذ؛ لكي نربط البحث على تنوع أطرافه برباط ـ أراه وثيقاً ـ ونحاول المشاركة في حوار دار بين أعلام علماء أصول الفقه المتأخرين، عبر أكثر من قرنين من زمننا، الذي نأمل أن لا يطول فيه طمر وعزل فكرنا عن ساحة جدل العقول في العالم الممتد الأطراف، عسى أن يُسمع نداءٌ يحرّر العقول، ويفتحها على رسالة ديننا، ولو لإنصاف جهود أعلامه، واحترام حقّنا في المشاركة بساحة التنوير والفهم والابدّاع.

---

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٩١.

قلنا إن هناك من ذهب إلى أن الاستناد إلى الظهور والفهم اللغوي لأيٍّ نص من نصوص اللغة يُشترط فيه حصول الظن؛ أي الاحتمال الراجح بالفهم وظهور الخطاب، ويُشترط فيه أن لا يحصل ظن على خلاف الاحتمال الراجح «الظهور» والفهم.

من المؤكّد أن القاري النابه سيتساءل عمّا يُراد من اشتراط حصول الظن بالظهور، وعدم حصول ظن على خلاف الظهور؛ لكي يفك أُحجيةً، يفرضها التشابك اللفظي في هذا المقام[1]. ولأجل الإيضاح نستدعي التفرقة، التي تقدمت الإشارة إليها بين الظهور النوعي الموضوعي والظهور الشخصي الذاتي. ونحاول تفسير الظن والاحتمال واليقين (الاعتقاد العقلي) في ضوء الذاتي والموضوعي، النوعي والشخصي:

الاعتقاد العقلي -بدءاً من أقل احتمال، مروراً بالاحتمال الأرجح «الظن»، وانتهاءً باليقين -جزء من عالم الذهن؛ أي من العالم الذاتي، وليس واقعة من وقائع العالم الموضوعي. هذا من حيث الأساس، لكن الظن واليقين والاحتمال قد يكون مسوّغاً بدليل موضوعي، والفهم والاعتقاد

(١) لأن القول بتوقف حجية الظهور على عدم حصول ظن على خلاف الظهور أو على الظن بالوفاق، مرجعها إلى القول إن الظهور الذي هو ظن بالدلالة واحتمال راجح تتوقف حجيته على عدم حصول ظن على خلاف الدلالة، وهذا كلام فارغ؛ لأن الظن في جوهره الذي هو الظهور والاحتمال الراجح لا يعقل أن يتعايش مع احتمال راجح على خلافه، والظن بالوفاق أيضاً شرط من حشو الكلام؛ لأن الظهور ذاته هو ظن بدلالة، فما معنى أن يحصل الظن بوفاقها؟!

والظهور ليست من مقولات عالم الخارج، بل هي مقولات ذهنية، قد تتفق على مضمونها العقول أو أفهام الجماعات الإنسانية، وتسوَّغ بشكلٍ موضوعي، بعيداً عن التركيب السايكولوجي والذهني للأفراد، فتكون افهاماً ودلالات وظهورات نوعية، وقد تكون ظنوناً شخصية، ترتبط بذات الظان وبفهمه المستند لتركيبه الذهني والسايكولوجي؛ وعلى هذه القاعدة يمكن أن نصنّف الظهور والظن إلى ظهور موضوعي وظن موضوعي، مقابل الظهور الذاتي والظن الذاتي.

وهنا استفهام اعتراضي ضروري لإيضاح أصل الإشكالية المطروحة في هذه الفقرة من البحث؛ وهو: هل الظهور والفهم الدلالي يمكن أن يحصل، دون أن يقترن بترجيح أحد الاحتمالات المفترضة للجملة، أو الكلمة «الدال اللغوي» عامةً؟ حينما نصنف الدلالة إلى (نص، وظاهر، ومجمل) يعني: تصنيف الفهم إلى فهم موثوق مطمأن به، وفهم مظنون، وفهم محتمل تتساوى فيه الاحتمالات، ولا رجحان لبعضها على بعض. ومن ثمَّ فالفهم والظهور اللغوي عادةً ما يكون مظنوناً واحتمالاً راجحاً، يتجاوز مرحلة الإبهام والتوقف عند الدلالات المتكافئة، إلى مرحلة ترجيح دلالة على أخرى.

ثم إن مصب حجية الظهور، التي يبحث عنها علم أصول الفقه هو «الظهور النوعي»، المقترن عادة بظن موضوعي، يسود اعتقاد أبناء المحاورة، وهذا الظهور هو قاعدة التواصل اللغوي بين أبناء اللسان الواحد.

في ضوء ما تقدّم يمكننا طرح الإشكالية على الوجه التالي:

هل يشترط في حجية الظهور حصول الظن الشخصي لدى ابن اللغة، وعدم حصول ظن مخالف للظاهر العرفي لديه؟ أي: هل يشترط في حجية الظهور المظنون موضوعياً، ولدى عامة أبناء المحاورة أن يحصل ظن ذاتي لدى شخص ابن اللغة، وأن لا يحصل لديه ظن شخصي ذاتي باحتمال خلاف الظاهر المظنون نوعياً وموضوعياً؟

على أساسٍ من هذا الفهم والاستظهار لمضمون الإشكالية؛ نستعرض معالجتها فيما جاء، عبر تقريرات دروس أستاذنا الشهيد، حيث تبنّى نظرية النائيني، وأكملها ببيان له، فذهب إلى أن أساس هذا الاشتراط في حجية الظهور هو «ملاحظة موارد السيرة والعمل من قبل العقلاء بالظهورات في أوضاعهم الخارجية حيث إنّهم لا يعملون بها إذا ظن بخلافها»[1]. وقد تبنّى في الإجابة ما ذكره تقرير المحقّق النائيني في «أجود التقريرات»، حيث قال:

«فصريح شيخنا العلامة الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ عدم تقييد حجية الظواهر بعدمه، فضلاً عن التقييد بالظن بالوفاق. واستدلّ على ذلك بصحّة احتجاج المولى على عبده عند عدم أخذه بظاهر كلامه بأنّك لِمَ ما أخذت بظاهر كلامي، وعدم قبول اعتذاره بأني ما ظننت بالمراد، أو بأني ظننت بالخلاف... ولكن

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٧٥.

الحق في المقام هو التفصيل بين الظهورات الصادرة من الموالي إلى العبيد؛ كالأخبار الواردة من المعصومين... فيلتزم فيها بعدم التقييد، كما أفاده قدس سره وبين الظهورات، التي لا يكون لها ارتباط بمقام الاحتجاج، بل يكون الغرض فيها كشف المرادات الواقعية، وترتيب الأثر على طبقها، كما إذا فرضنا وقوع كتاب من تاجر إلى تاجرٍ آخر بيد ثالث، فأراد كشف ما فيه من تعيين الأسعار فإنّه إذا احتمل عدم إرادة الكاتب ظواهر مكتوباته لا يترتب عليه الأثر يقيناً. فالأخذ بالظهور في غير مقام الاحتجاج مقيّد بأعلى مراتب الظن، وهي مرتبة الاطمئنان وبمجرّد احتمال خلاف الظاهر احتمالاً عقلائياً تسقط تلك الظهورات عن الكاشفية فضلاً عن وجود الظن بالخلاف»[1].

هنا تجدر الإشارة إلى ضرورة مراعاة دقة التعبير للحفاظ على الظهور، الذي لا يشوش البحث في الظهور؛ ذلك أن الظهور الذاتي هو عين الانكشاف والفهم، والظهور الموضوعي هو من جنس عالم الكشف والدلالة، التي يركن إليها أبناء اللغة في تواصلهم، عبر الألفاظ ومعانيها. فالظهور المبحوث عن حجيته في علم أصول الفقه ليس أمراً له الكاشفية، بل إذا ذهبت قدرة اللسان على الكشف انثلم الظهور، ولم يعد له وجود في عالم الواقع. قد يبقى للكلام انكشاف، لكن إذا فقد القرائن الموضوعية على

---

(١) أجود التقريرات، السيد الخوئي، ج ٢، ص ٩٤ ـ ٩٥، مطبعة العرفان ـ صيدا ١٣٥٤هـ.

توافق الفهم، وبناء أهل اللسان على دلالة مشتركة فقد ظهوره الموضوعي وكشفه.

نعود، لنرى ما أفاد السيد الشهيد الصدر بشأن جواب النائيني على أصل إشكالية تقييد حجية الظهور بالظن بالوفاق، أو عدم الظن بالخلاف، حيث قال:

«ومن هنا أفاد المحقق النائيني قدس سره في مقام مناقشة هذا القول بأنّه إنّما يتجه في سيرة العقلاء بلحاظ مصالحهم الشخصية لا المولوية، وهذا الالتفات منه متين، إلاّ أنّه بحاجة إلى تكميل وتمحيص... إن فذلكة الفرق المذكور راجع إلى الفرق بين نكتة الكاشفية والطريقية لا أصلها، فإن ملاك الكاشفية في مجال الأغراض الشخصية إنّما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأن الغرض فيه شخصي ليس له طرف آخر ولا علاقة له به، ومن هنا كان الظهور متأثراً بالظن الشخصي على خلافه سلباً أو إيجاباً. وهذا بخلاف باب الأغراض المولوية، فإنّه غرض بين طرفين؛ المولى والعبد، وبلحاظ الإدانة والتسجيل. وفي هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفية الشخصية عند العبد مثلاً ميزاناً، بل الميزان الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور نفسه باعتباره غالب المطابقة والحفظ للواقع ولأغراض المولى، فإن هذا هو الميزان الموضوعي المناسب والمحدد من جهة، وهو الأوفق لأغراض المولى من جهة ثانية؛ فإن المولى الذي يرجع إليه أمر هذه الحجية جعلاً

ورفعاً إنّما يجعلها بلحاظ التزاحم الحفظي الواقع بين ملاكات أحكامه...»[1].

وأوّل الأسئلة التي تُطرح أمامنا هو: هل يمكن أن يكون هذا البيان من قِبَل السيد الشهيد الصدر دافعاً للإشكال، الذي طرحه على مفاد جواب النائيني عن الإشكالية؟ لقد طرح السيد الصدر إشكالاً على بيان النائيني، واعتبر بيانه الأخير دفعاً للإشكال، وتتميماً لما أفاد النائيني من إفادة، وصفها بالمتينة.

وهنا يحسن بنا أن نسجّل إشكال السيد على بيان النائيني لنرى: هل يمكن أن يكون ما طرحه أستاذنا الشهيد علاجاً للإشكالية؟ وهل ينسجم مع مبنى النائيني في تفسير الحجية في باب الظهور ـ على الأقل ـ وما هو التفسير الذي اعتمده السيد الشهيد لتفسير الحجية في باب الظهور؟

أمّا إشكال السيد فقد ذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

«ذلك أنّه ربّما يعترض عليه بهذا المقدار بأن حجية الظهور في باب الأغراض المولوية التشريعية أيضاً إنّما تكون بملاك الطريقية والكاشفية لا الموضوعية والتعبد البحت، ومعه كيف ينسجم إطلاق الحجية في هذا المجال مع عدمه في مجال الأغراض الشخصية، والذي يكون الظهور طريقاً إليها، وهل هذا إلاّ الالتزام بموضوعية الظهور للحجية؟»[2].

وبغية تنظيم البحث في هذا الموضوع الحيوي، والخروج بإطار نظري

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٥.

معقول؛ علينا التسلسل في عرض ملاحظاتنا، بما ينسجم مع تسلسل إطار نظري منسجم:

الملاحظة الأولى:

إن ما ذكره الشهيد الصدر من تطوير وتتميم، ورفعٍ للإبهام، عمّا جاء في بيان المحقق النائيني من تفرقةٍ بين الظهور في عالم الالتزامات القانونية [علاقة المكلَّف بالمشرّع، والتزامات الأعراف والقوانين]، التي يعبّر عنها بالعلاقات المولوية، وبين الظهور وحجيته في عالم الأغراض الشخصية والسلوك الفردي، طرح إشكالاً، أثاره المحقّق العراقي، وقد انصب الإشكال على أساس التمييز بين الحقلين، واتكاء الظهور في الأغراض الشخصية على الوثوق بالوفاق، وعدم احتمال الخلاف. جاء في حاشية العراقي على «فوائد الأصول» قوله:

«أقول: لو كان مدار العقلاء على الوثوق الشخصي في معاشهم الذي تعلّق غرضهم بالوصول إلى الواقع لانسد أمر المعاش لديهم؛ إذ لازمه عدم إيصال أموالهم بالبحر والبر للتجارة. ودعوى وثوقهم الشخصي في هذه الموارد خلاف الإنصاف، فلا محيص من دعوى مدارهم على الوثوق النوعي، وفي مثله لا يبقى مجال الفرق بين معاشهم ومعادهم؛ فما هو حجة في معاشهم هو المرجع عندهم في احتجاجهم لمواليهم، كما لا يخفى»[1].

(١) فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٤٥.

الوثوق النوعي يمكن ان يُقال أنه يعني أعلى درجات الترجيح الظني، المرادف لمصطلح الاطمئنان، الذي يعني اليقين العرفي، وإلغاء احتمال الخلاف الضعيف عملياً. لكن مثل هذا التفسير يضعنا أمام مواجهة تهافتٍ ظاهري بين نص العراقي هنا، وبين ما جاء في تقرير دروسه؛ حيث ذهب إلى القول:

«لقيام السيرة على الأخذ بالظواهر والعمل بها مطلقاً، حتى في صورة قيام الظن الفعلي على الخلاف، على نحو غيره من الامارات، التي حجيتها، باعتبار الظن النوعي»[1].

ثم إذا أخذنا بتفسير الوثوق بأنه الاطمئنان واليقين العُرفي، الذي يُبنى لدى معظم المتأخرين من علماء أصول الفقه على حجيته، بل حجية اليقين عامّة، حتى اليقين القائم على أساس النزعة السايكولوجية للفرد. هنا سيُطرح أمامنا استفهامان:

الأول: كيف يمكن لمَنْ حصل لديه يقين ووثوق بفهمٍ مخالف للفهم العام النوعي، سواء أكان هذا اليقين قائماً على أساس اجتهادٍ وتحليلٍ للنصوص، أو كان قائماً على أساس الذوق الشخصي لصاحبه، كيف يمكن لهذا الشخص أن يركن إلى الفهم العام؟

السؤال الثاني: إذا كان الوثوق والاطمئنان واليقين الذاتي حجة، فكيف

---

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٨٩ ـ ٩٠.

يُؤاخذ مثل هذا الواثق المطمئن لمخالفته الفهم العام وعدم عمله بالظهور النوعي، لدى العرف العام لأبناء اللغة؟

السؤال الأوّل ينقلنا إلى التدقيق بمفهوم السيرة العقلائية، بل السيرة بشكل عام، كقاعدة يمكن استيضاحها، وإقامة الدليل على أساسها، ونحن نلاحظ اختلاف المحقق العراقي نفسه في الإفادة منها، واختلاف الأعلام فيما بينهم في تحديد مفادها!

أمّا السؤال الثاني فينقلنا إلى مفهوم «الحجية»، التي يبحث حول إثباتها علماء أصول الفقه، هل هي الدليلية وإثبات أن الامارة كالظهور النوعي دليل على مطابقة فهم الخطاب لقصد المخاطِب ومراده الواقعي؟ أم أنها تعني التنجيز والتعذير وحكم الشارع بوجوب الأخذ بالظهور؟

وقبل هذين الاستفهامين ينبغي ان نمحّص الفرق بين الظهور الشخصي والأغراض التكوينية، والظهور النوعي والأغراض المولوية، وما يرتبط بالمراد والقصد الواقعي، وما يرتبط بمقام الإلزام والالتزام والحجاج والحجة؛ وبهذا ننتقل إلى الملاحظة الثانية، لنتعرف من خلالها على الموقف ممّا أفاد النائيني والصدر.

الملاحظة الثانية:

ميّز الأعلام بين الظهور الشخصي والظهور النوعي، وبين الظهور الذي هو موضوع الحجية، بكلمات ينبغي فهمها وتحديد ظهورها أولاً؛ ليتسنى لنا

متابعة التحليل وتقييم مواقف الأعلام في هذا المجال. خصوصاً وأن هذا البحث يرتبط برباط وثيق مع الجدل المعاصر في ميادين التأويل والنقد الأدبي وفلسفة العلوم؛ لكي نكتشف أنفسنا عبر تراث أسلافنا وجهدهم الجليل، ونحن أبناء عصرنا بإشكالياته، التي امتدت آثارها على كل المعرفة الدينية، برؤاها العامة وبالعقيدة والشريعة، بل بالهوية في الصميم.

ذكر الأعلام في التمييز بين ظهورٍ يعرقله الظن بالخلاف، أو يشترط فيه الظن بالوفاق، وبين ظهورٍ لا يشترط فيه أيٌّ من الشرطين: إن الأول يكون اكتشاف المراد الواقعي هدفاً للمتلقي، أو بتعبير السيد الشهيد ان الظهور الشخصي هو الملاك، حينما يكون الخطاب مرتبطاً بالأغراض والشؤون الشخصية التكوينية؛ بينا يكون الظهور النوعي والفهم العام هو الملاك، حينما يكون الخطاب مرتبطاً بأغراض الإلزام والالتزام وعلاقات الآمر بالمأمور.

هذا التمييز يثير مسألة أساسية في التفرقة بين بناء اللغة الداخلي، ومقوّماتها المؤثّرة في الفهم والظهور والدلالة، وبين ما قبل اللغة وما وراءها من عوامل سايكولوجية واجتماعية وثقافية، تؤثر على تبلور الفهم ونضج الدلالة. هذه مسألة، بل قل إشكالية، وعيها وتحليلها لهما الأثر العميق في جدل الفكر المعاصر، وقد أدرك سلفنا هذه الإشكالية، وجاء وعيها متخفيّاً في تفاصيل النقاش، الذي لفَّه غموض العبارات، والتكثيف والإيجاز!

نعود إلى أساس الإشكال، ونتساءَل كيف يمكن أن يتغاير الظهور

الشخصي مع الظهور النوعي، بينا يفترض أن يكون التبادر الشخصي لأبناء اللغة وما يفهمه ابن اللغة من الخطاب دليلاً وكاشفاً عن الفهم العام والظهور النوعي للخطاب؟[1].

ثم هل للظهور خارج دائرة الإلزام والالتزام والحجاج والمولوية حجية؟ وبتعبيرٍ آخر هل الحجية التي يتوخاها علم أصول الفقه، ويبحث عن إثباتها للظهور، تقع في دائرة الظهور الذي ينظّم علاقات الآمر بالمأمور، أم الحجية للظهور عامة؟

لنسأل ـ بغية الوضوح ـ عن الحجية ومفهومها، وعن الظهور وأشكاله، التي طرحها علماء أصول الفقه، والتي يؤثر فهمها على فهم موضوع البحث وأشكال الاستدلال السليم، التي يصح اعتمادها، حسب أشكال الظهور ودرجاته. وعن الحجية وانسجام تعريفها مع قاعدة الاستدلال، التي انتجتها، والتي هي في مجال حجية الظهور ما اصطلح عليه الأعلام بـ «بناء العقلاء والسيرة العقلائية» التي يتطلب تمحيصها مزيداً من الجهد والتحليل.

من هنا يتضح لنا تسلسل ملاحظاتنا القادمة؛ حيث لا بدّ لنا من فهمٍ

---

(١) راجع ما أفاده السيد الشهيد في إثبات التطابق بين الظهور الذاتي والشخصي، حيث سلك طريقين؛ أحدهما: بإثبات أن سيرة العقلاء قائمة على جعل المتبادر من فهم الخطاب لدى ابن اللغة مطابقاً للفهم النوعي العام. والطريق الثاني: بأخذ الفهم الشخصي قرينة على الفهم العام وعبر تجميع القرائن وتراكم الاحتمالات يصل إلى إثبات التطابق بين الفهم الذاتي والفهم الموضوعي. (بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣) ولنا بحث في أصل السيرة العقلائية المدعاة في باب الظهور عامة، وبحث في منطقية تراكم الاحتمالات في هذا المجال.

أعمق للظهور وعلاقته باليقين والظن والاحتمال، وما هي قاعدة الإثبات والاستدلال، التي يتحرّاها البحث لتحديد تحقق الظهور وصيرورته الوجودية، وما الحجية التي يمكن أن تثبت للظهور؟

لدينا إذن قضية إثبات حجية الظهور، ونريد أن نتعرف بوضوح ودليل على موضوع هذه القضية (الظهور)، وعلى محمولها (الحجية)، وعلى وسيلة إثبات الحجية للظهور:

سأتناول قضية «حجية الظهور»، بشكلٍ أعمق وأشمل، ممّا تقدّم الحديث عنه في الخطوات والفقرات التي تقدّمت. سنرد ميدان النقاش في الظهور والحجية ووسيلة فهم الظهور وتحديد الحجية وإثباتها لموضوع قضية البحث «الظهور» وروداً في أعماق البحث الاستدلالي في علم أصول الفقه، لنصدر برأي واضح، يتبنّاه الدرس، ونستطيع الدفاع عنه بجدارة.

وسوف لا تتوقف خطواتنا عند معطيات البحث في علم أصول الفقه، بل سنضع هذه المعطيات أمام تحديات الإشكاليات الحديثة، وسنقرأ كل خطواتنا القادمة في أُفقٍ أوسع، حيث سنختبر معاً القراءة الأُصولية في ضوء جدل الفكر الحديث، وعبر هذه القراءة ستكون هناك مقاربة مباشرة لمفردات التجديد في فضاء حر، يتوخى سداد الحجة، بعيدٍ كلّ البعد عن التسطيح والتحيّز المسبق لرهبة القديم أو الجديد، إنّما الأصالة والجِدّة نصبو إليها، في أفق فهم أفضل.

٣ ـ ما هو الحجة، ظهور (عصر النص، أم عصر القارئ)؟

هل ملاك الحجية وأساسها ينطبق على الظهور في عصر النص، وعلى الفقيه أن يأخذ باعتباره الملابسات الدلالية لعصر النص، ويعتمد ظهور النص وفهمه إبّان تلك الحقبة، أم الحجة هو الفهم والظهور، الذي يتجلى للقارئ، ضمن شروطه التاريخية، والمصير إلى الدلالة في عصر القارئ وفي آفاقه اللغوية والتاريخية؟

هذا الاستفهام مطروح أمام البحث في علم أصول الفقه؛ انطلاقاً من وعي روّاد هذا العلم لظاهرة التطورات الدلالية، والتحولات التي يمكن أن تطرأ على فهم النصوص وظهورها، عبر عصور اللغة. فدلالات اللغة والظهور، جملها، وفهم متونها يعتريها التغيير والتبدل وفقاً للتحولات التي تطرأ على حياة الجماعات اللغوية المتنوعة.

أثار أستاذنا الشهيد الصدر هذا الاستفهام بقوله: «إن هنا سؤالاً آخر وهو: إن الظهور الموضوعي الحجة هل هو المعاصر لزمن صدور الكلام أو لزمان وصوله إلينا فيما إذا فُرض اختلاف الزمانين؟ كما في النصوص الشرعية بالنسبة إلينا، فإن الأوضاع اللغوية، بل حتى الظهورات السياقية التركيبية قد تتغير وتتطور بمرور الزمان وإن كان ذلك بطيئاً جداً؛ لأن اللغة وما يرتبط بها ظاهرة اجتماعية فتكون متأثرة بطرائق الحياة الاجتماعية المتغيّرة لا محالة»[1].

---

(١) بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٢٩٣.

اختار السيد الصدر الرأي السائد بين فقهاء المسلمين عامة؛ وهو أن الحجة التي ينبغي اعتمادها في استنباط الحكم الشرعي هو الظهور في عصر النص، مؤكّداً على أنه الظهور الموضوعي [أي الظهور الذي يقوم على أساسه التواصل بين الجماعة اللغوية، خارج ذات المؤوّل والمفسر، وإنّما هو الظهور الذي تتمازج فيه الذوات والأفهام] وفي عصر النص على وجه التحديد، وقد استند إلى العرف الحاكم بين الآدميين (سيرة العقلاء)؛ هذا العرف القائم على تباني الجماعات اللغوية ـ على اختلاف حقبها ـ على أن يكون التواصل بينها، وفقاً للأوضاع اللغوية والسياقات المتعارفة في كل حقبة من الحقب.

قال رَحِمَهُ اللهُ:

«والصحيح: أن الحجية موضوعها الظهور الموضوعي في زمن صدور الكلام والنص لا وصوله، والنكتة في ذلك وفقاً لمنهجنا العام في فهم هذه البحوث أن أصالة الظهور ليست تعبّدية، بل أصل عقلائي مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أن ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه، لا التي تنشأ في المستقبل»[(١)].

إذا تفحصنا ما جاء في النص أعلاه؛ نستطيع أن نضع اليد على منطلقات أستاذنا الشهيد السيد محمد باقر الصدر، التي بنى على أساسها ذهابه إلى

---

(١) المصدر نفسه.

القول: [إن حجية الدلالة والفهم «التي هي المقياس المنهجي للاستنباط الفقهي» رهن المعايير الدلالية لعصر النص، لا لمعايير عصور قراءته اللاحقة لعصر النص]. نضع هذه الرؤى والمنطلقات، التي أفصح عنها النص في النقاط التالية:

١ـ إن هناك قصداً ومراماً للخطاب يتحرّى المخاطِب إيصاله إلى مخاطَبيه ـ بجدٍ وبعناية المقنن والمشرع ـ ويتوخى المخاطَب فهم هذا القصد، الذي هو [المدلول التصديقي الجدي، حسب اصطلاح علماء أصول الفقه ـ كما سيأتي تفصيل الحديث عن مستويات الدلالة].

٢ـ إن المدلول التصديقي لأيٍّ خطابٍ جدّي يرتهن إلى بنية اللغة الداخلية، وما يكتنف علاماتها «الألفاظ» من قرائن حالية يفضي إلى اختلاف الدلالات التصورية والتصديقية للخطاب، على أساس اختلاف الشروط التاريخية.

٣ـ إن سنن وأعراف الآدميين (سيرة العقلاء) في التواصل تعتمد الدلالات، وما يكتنفها من قرائن حالية، ضمن الشروط التاريخية، لكل عصر من عصور اللغة، وجماعاتها، على اختلاف الحقب والمراحل.

٤ـ بما أن النصوص، التي يبحث الفقه عن استظهارها وفهم دلالالتها الجدية، ليست نصوص عصر الفقه؛ اقتضى ذلك أن يوظّف الفقه نفسه، لفهم قصد الخطاب ومرام المخاطِب، وفق سنن الآدميين، التي تقتضي استظهار النصوص في عصر صدورها.

* * *

هناك مرجعيات أُخرى غير مفصحٍ عنها هنا، لكنها تشكل خلفيةً للانحياز إلى خيار حجية الدلالة في عصر النص، لعل أهمها وأكثرها خطورة: وحدة أحكام التشريع واشتراك المكلفين بخطابٍ موحّد، عبر عصور حياة المسلمين، على تنوع التغييرات الدلالية والتطورات، التي تطرأ على اللغة وسياقاتها الحالية والمقالية، ومن ثمَّ لا بد من الركون إلى الاتساق التشريعي، الذي يُستل من الدلالة في عصر النص.

لاحظ السيد الصدر بوعي المحقق الفذ: أن المتاح لدى المتلقي من أبناء اللغة اليوم، وفي سائر العصور اللاحقة لعصر النص هو ما يفهمه ابن اللغة المعاصر من اللغة، وفق معاييرها ودلالاتها السياقية في حقبته التاريخية، ومن ثمَّ بناءً على وعي هذه الإشكالية يطرح الصدر البحثَ عن مخرجٍ منها، فيقول:

«وعليه سوف يقع السؤال عن كيفية إمكان إحراز الظهور الموضوعي حال صدور النص، مع أن غاية ما نستطيع إثباته فعلاً عن طريق الظهور والفهم الذاتي لنا تشخيص الظهور الموضوعي في أزمنتنا لا أكثر، وليس موضوعاً للحجية»[1].

هذا النص على إيجازه يفتح أمام البحث أكثر من نافذة؛ ليطل من

(١) المصدر نفسه.

خلالها على مرتكزات أُصولية، توضح غنى الجدل وحريته في ميدان علم أصول الفقه، وتؤكد المؤكد من أن حجية الظهور أساس الاجتهاد الفقهي الحق، الذي عزَّ وجوده، في عصر الجدب الراهن. كرّر النص المتقدم التمسك بالظهور الموضوعي وفي عصر النص، وطرح إشكالية المعطى المباشر للمعرفة (المعلوم بالذات)، الذي هو الفهم الذاتي الحاضر لدى القارئ.

نتريث في تناول هذين البحثين بشكل معمّق وتفصيلي، ونصغي أولاً إلى معالجة علماء أصول الفقه لهذه الإشكالية (أنّى لنا من الفهم الموضوعي في عصر النص؟):

عالج علماء أصول الفقه هذه الإشكالية بقاعدةٍ مرجعية، سُمّيت «أصالة عدم النقل»، أو أصالة الثبات، والاعتقاد بالثبات النسبي في بنية اللغة وسياقاتها. وهذا الأصل الذي سار على أساسه علماء أصول الفقه، يشاركهم بالاعتقاد فيه، بعض علماء اللغة المحدثين.

وهنا لا بد أن نتفهم معنى الثبات النسبي للدلالات اللغوية، وكيف يُصار إلى التمسك بالظهور الموضوعي للدلالة في عصر القارئ، والعبور منها إلى عصر النص، على قاعدة الثبات النسبي للدلالة واستقرارها على ما كانت عليه، وعدم تغييرها وانتقال دلالة الكلام من معنى إلى آخر؟ تتوقف الإجابة المتكاملة على هذ الاستفهام على معرفة الدليل على حجية أصالة عدم النقل وعلى وجه الاعتبار، الذي تحظى به فكرة الثبات النسبي للدلالة.

هنا ننقل ما ذهب إليه أستاذنا الشهيد الصدر من جواب حيث قال: «ولا ينبغي الإشكال في انعقاد السيرة [قيام السنن بين أبناء اللغة على مستوى فهمهم للنصوص عامة، وفهمهم للنص التشريعي ـ على الأقل ـ الذي يتمثل بآيات الأحكام في الكتاب المجيد]... ولها مظهران... المظهر العقلائي يمكن تحصيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوها على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف. والمظهر المتشرعي يمكن تحصيله من ملاحظة أن أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا يعملون بالنصوص الأوليّة من القرآن والسنة النبوية الشريفة وفق ما يستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم، مع أنه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون، وقد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات»[1].

ويؤكد السيد الصدر على أن أساس ومنطلق سنة العقلاء في إجراء أصالة عدم النقل هو: «ندرة وقوع النقل والتغيير [الدلالي] وبطئه بحيث إن كل إنسان عرفي بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة؛ لأن عمر اللغة أطول من عمر كل فرد، فأدّى ذلك إلى أن كل فرد يرى أن التغير حادثة على خلاف الطبع والعادة»[2].

* * *

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه.

أمام هذا النسق من الاستدلال على اعتبار وحجية الفهم والظهور السائد في عصر النص أسئلة تقع في سياق البحث الأصولي، ومن داخل معطياته، وفي آفاق مسلّماته الاجتهادية. وأمامه أيضاً إشكاليات تطرح من خارج مناهج وفروض وسياق دراساته؛ وعلى وجه التحديد: تستلهم هذه الإشكاليات التأويلية واتجاهات النقد الأدبي الراهنة، من البنيوية إلى ما بعد التفكيك.

نعكف في هذه الفقرة على طرح الأسئلة، التي تواجه الاستدلال على حجية الظهور في عصر النص، والتي يفرضها التحليل الداخلي للبحث في علم أصول الفقه، سواء تلك الأسئلة التي تنصب على المرجعيات [كبريات الاستدلال] المعتمدة لإثبات نظرية الثبات النسبي للدلالة اللغوية «أصالة عدم النقل»، أم تلك التي تتناول صغرى البحث؛ أي ذات فكرة الثبات النسبي «أصالة عدم النقل».

ثم نشير في فقرة لاحقة إلى استحقاقات الراهن من إشكالياتٍ، ترد من مناخٍ مغاير لصميم البحث في علم أصول الفقه، لكنها فرضت نفسها على المعرفة الدينية عامة، وأضحت إشكالياتٍ لها أُذن تصغي، بل أضحت تحدياتٍ معرقلة لنمو المعرفة عامة، خصوصاً في بعض وجوه سطحية القراءة لهذه الاتجاهات، حيث أصبحنا أمام فوضى شعاراتٍ، وهبوط مريع بمستوى التعليم والأخلاقية المعرفية؛ لكنّها على كلّ حال تحديات ومحفزات، على أمل أن تفضي إلى إثارة بحث جاد ومبصر داخل أروقة

المعرفة الدينية، متطلعين لمعالجات مثمرة، ورؤىً تفتح البصائر لمعانقة الحقيقة، ولقراءة أصيلة لجوهر الشريعة وأحكامها المباركة، قراءة يمكن الدفاع المعقول عنها.

* * *

سنضع أسئلتنا، التي تنبثق من داخل درسنا في علم أصول الفقه، ضمن نقاط تتوزع على فئتين من الأسئلة؛ أسئلة ترتبط بأساس الاستدلال على قاعدة الثبات النسبي للدلالة، وأخرى ترتبط بالقاعدة نفسها وبمضمونها؛ بغية إثارة البحث الجاد حول هذه الأسئلة، على موعد طرح معالجةٍ مؤسِّسة لهذه الأسئلة الحيوية، في القادم من فقرات هذه الدراسة، حيث تنمو فصولها ويتعمق البحث فيها تدريجياً:

أولاً: نبدأ بتمحيص قاعده الثبات النسبي للدلالة، وما عُرف بين علماء أصول الفقه بأصالة عدم النقل، عبر طرح الأسئلة؛ لاستجلاء مضمون القاعدة:

أ ـ التطور اللغوي والتغييرات ـ التي تطرأ على الدلالة اللغوية، عبر حقب وأجيال اللغة وأبنائها ـ وقائع؛ يتاح رصدها عبر الملاحظة والاستقراء،

وليست فروضاً تعتمد الحالة النفسية (الاستصحابية)، والعادات التي يمكن رصدها عبر الحقبة الراهنة، التي يعيشها المحققون، ومن ثمَّ على بحثنا أن يطلَّ ـ بإيجازٍ غير مخل ـ على هذه الظاهرة؛ لنتبينَ مدى جدارة الفذلكة الفنية، التي اعتبرها أستاذنا نكتة القول بأصالة عدم النقل، وهي [أن التغييرات الدلالية بطيئة جداً في حساب الحقب الزمنية].

ب ـ أضحى مسلّماً في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة أن التغييرات الدلالية، التي تغزو اللغات، ليست بطيئةً البطء الذي يسمح بتكوين أعرافٍ لغوية قارَّة، تستمر عبر قرون. هذه مسلّمة، وهناك من الدراسات ما تذهب بعيداً، فتقرر أن التغييرات الدلالية تطرأ على اللغة خلال بضعة أجيال، بل خلال جيلٍ واحد إذا تعرضت الحياة الاجتماعية لعوامل الغزو الثقافي أو لتحولاتٍ مفاجئة... وفي هذا الصدد هناك دراسات مستفيضة، يمكن مراجعتها.

ج ـ نغض النظر عن الملاحظة المتقدمة، ونعكف على لغة «النص» لغتنا؛ اللغة العربية. بدءاً أستذكر نصوص السلف من الأعلام، الذين يمكن الاستنارة بما طرحوه من وجهات نظر، بشأن التحولات الدلالية، وحجمها في عمود زمان لغتنا العربية:

قال ابن خلدون في مقدمته: «اعلم أنَّ عُرف التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مضر القديمة ولا بلغة أهل الجيل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي

عن لغة مضر أبعد. فأمّا أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر يشهد له ما فيها من التغير الذي يُعدُّ عند صناعة أهل النحو لحناً وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم؛ فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب، وكذا أهل الأندلس معهما، وكلٌّ منهم مُتوَصِّلٌ بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه وهذا معنى اللسان واللغة»[١].

وقال أيضاً: «اعلم أن ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت. ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنّما هي لغة أُخرى من امتزاج العجمة بها»[٢].

قد يبدو أن رأي ابن خلدون المسطور أعلاه رأيٌ بكر، إلاّ أنه ـ رغم انتظامه ووضوح طرحه ـ لم يأت إلاّ في ضوء تراكم معرفي امتد عبر قرون ثمانية، أمدّت ابن خلدون بخبراتٍ، تؤكد أن اللغة تعتريها عوامل التغيير والتحول عبر الأجيال؛ بدءاً من القرن الأول الهجري، حيث أفضى الاختلاط الحضاري مع الحبشة وبلاد فارس إلى تحولاتٍ بيّنة في الأمصار والحواضر، طالت بِنية اللغة ونظامها العام المتمثل بالإعراب والنحو؛ ومن ثمَّ جاءت أولى المحاولات لتأسيس علم النحو، حفاظاً على البناء الداخلي للغة «القرآن»، وصوناً لحريم دلالاتها؛ فكانت خطوة أبي الأسود الدؤلي في

(١) مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي، ص ٥٥٨.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥٩.

النصف الأول من القرن الهجري الأول[1].

لم ينتهِ الأمر عند أبي الأسود، وما اكتشفه وأنجزه في إطار بناء نظرية النحو وإعراب الكتاب المجيد، بل استمرت محاولات الآخذين عنه [طلابه] باتجاه بناء نظرية النحو واكتشاف القواعد، التي تنتظم في ضوئها اللغة صوتياً وإعرابياً، ومن ثم دلالياً. وكان الحافز الرئيس لهؤلاء الطلاب ـ الذين هم نحلة القُراء والحُفّاظ والمحدثين ـ هو الحفاظ على لغة الكتاب المجيد؛ أي الحفاظ على قوام الدلالة اللغوية، التي ساق القرآن كلماته من خلالها، ونزل النص في سياقها.

استمرت بعد أبي الأسود الدؤلي محاولات بناء نظرية النحو واكتشاف القواعد، التي تنتظم في ضوئها اللغة العربية بدلالاتها. والحافز الرئيس للقراء

(١) هناك اتجاه حاول إنكار دور أبي الأسود الدؤلي في تأسيس علم النحو ورسم قواعده، وحصر ما قام به أبو الأسود الدؤلي في عملية إعراب كلمات القرآن الكريم، مضافاً إلى نسبة توجيه الدؤلي إلى إنجاز هذا العمل الخطير لزياد بن أبيه، وإنكار نسبته إلى الإمام علي عليه السلام. ولسنا في صدد مناقشة هذا الاتجاه، إنّما استوقفني شوقي ضيف (في كتابه المدارس النحوية، ص ١٤)، وهو يستبعد ذلك لأن اهتمامات علي عليه السلام العسكرية والإدارية كانت حائلاً دون القيام بهذه المهمة، وأن نسبة الدؤلي إلى علي عليه السلام انتحال الشيعة! حقاً أن المعرفة وحدها لا توفر النزاهة في الأحكام، وإلاّ أكان زياد بن أبيه باهتماماته أحرص على القرآن ولغته من علي عليه السلام رغم اهتماماته؟! وهل رواية أبي الأسود الدؤلي وصنيعه في كتابة أول محاولة لتأسيس علم النحو رواية شيعية؟! وما أدري هل يتحرر العقل العربي من التخلف الطائفي يوماً، أم أنه داء مزمن ووباء يصيب الطوائف على تنوعها؟! فلا النقد الداخلي للرواية معقول ومقنع، ولا نقدها السندي وتمحيص رواتها قائم على أساس.

والحُفّاظ والمحدثين هو الحفاظ على لغة الكتاب المجيد بدلالة مفرداتها وسياقاتها، التي نزل بها النص.

تبلورت هذه المحاولات في غضون قرنٍ وبضعة عقود، حيث مدرسة الخليل بن أحمد الفراهيدي «أحد نوابغ العصور على الأطلاق». عمل الخليل على إقامة صرح العربية في اتجاهين: (اللغوي والنحوي)[1]. أمّا اللغة فقد أمَّ الخليل بيئتها، التي لم تعكر صفوها عاديات الزمان من اختلاط اللغات واختلاف الجغرافيا وغزو الثقافات، ورد «البدو»، وتقلب طويلاً في مضاربهم، يسمع فصيح الكلام، ويستوعب دلالة المفردات في سياقاتها اللغوية. وكان حاصل هذا الجهد معجمه، الذي لم يكن قاموساً لغوياً للغةٍ ميتة، بل جاءت المفردات بدلالاتها مقرونةً بشواهد الاستخدام السياقي المتنوع. وكان النحو والإعراب سدى اللحمة اللغوية، الذي سمعه ووعاه من أهل اللغة، الذين نزل الكتاب المجيد بلغتهم ونحوهم وإعرابهم.

ومن المؤكد أن اختيار الخليل للبادية، وسياحته فيها باحثاً عن العريق من الألفاظ والأصوات والدلالات، لم يكن عملاً ناشئاً من فراغ، إنّما له

---

(١) هذا مضافاً إلى أبتكاره لـ «علم العروض»، الذي يشكل دلالة قطعية على حافظةٍ وفاهمة استثنائيتين. فاكتشاف كل أشكال الإيقاع، التي جاء بها الشعر العربي، من عصوره المتاخمة لعصر نزول الكتاب المجيد، حتى القرن الثاني الهجري حمل تنوء به قافلة من الحفّاظ، ويتطلب عقول رجال استثنائيين، حيث إن تحديد الإيقاع يستدعي فهم الدلالات أولاً، ثم إعرابها بفصاحة العربية الخالصة، هذا مضافاً إلى أن الشعر العربي ذا الإيقاع الموزون بقي حكراً على بحور الخليل قرون حياة العربية.

دواعيه الأساسية، وعلى رأسها الحفاظ على لغة الكتاب المجيد ودلالاتها التي نشأت من صميم لغة العرب الفصحى، التي لم تعتورها عجمة الاختلاط اللغوي، ولم تؤثّر عليها نوازل الأيام، وحداثة الأمصار، مضافاً إلى الحفاظ على البنية الأساسية للغة الجامعة بين الناطقين بالضاد. لقد أدرك الخليل خطورة مهمته، جرّاء التحولات الواضحة على الدلالات، خصوصاً في العصر العباسي.

د ـ هناك اقتران متكرر ـ في كتب علم أصول الفقه ـ بين الدلالة التصورية، وبين الدلالة الوضعية الأولية، وقد يُوهم هذا الاقتران بأن الظهور والفهم والتحقق منه ينحصر في الدلالات الوضعية، لكن البحث في الظهور ـ كما أشرنا ـ ينصب على الدلالات التصديقية، ومن ثمَّ فالظهور والفهم والتحقق منه، ومحاولة الغور في تحليله، وتحديد حدود اعتباره وحجيته، يشمل المجاز والحقيقة، فيعم الدلالات الوضعية الأولية، والدلالات التي تتجاوز حدود الدلالات الأولية المستقرة.

هنا نحاول أن نطلّ على قضية الثبات النسبي اللغوي، في ضوء ظاهرة تجاوز الدلالة الوضعية، عبر أشكال البيان المتنوعة من مجاز واستعارة وكناية...

إذا كانت الدلالات الوضعية «الحقيقة» ـ التي يمكن رصدها عبر سياقاتها التاريخية ـ عرضةً للتطور والتغيّر، عبر عصور الأجيال اللغوية، فالمجاز أشدّ تأثراً بتحولات الزمان، وألد رحماً بالجغرافيا والثقافات

والتحولات المدنية والقيمية، التي تطرأ على حياة أبناء اللغة بالضرورة. وهنا نستذكر قول أحد أعلام اللغويين؛ إذ يقول ابن طباطبا العلوي في سفره «عيار الشعر»:

«إعلم أن العرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهات والحِكم ما أحاطت به معرفتها... فتضمنت أشعارها من التشبيهات ما أدركه من ذلك من عيانها وحسها، إلى ما في طبائعها وأنفسها من محمود الأخلاق ومذمومها... والحالات المتصرفة في خَلقها وخُلقها...

فإذا تأملت أشعارها، وفتشت جميع تشبيهاتها وجدتها على ضروبٍ مختلفة... فإذا اتفق لك من أشعار العرب التي يحتج بها تشبيهٌ لا تتلقاه بالقبول، أو حكاية تستغربها، فابحث عنه ونقّر عن معناه... وربّما خفي عليك مذهبهم في سنن يستعملونها بينهم في حالات يصفونها في أشعارهم، فلا يمكنك استنباط ما تحت حكاياتهم، ولا يُفْهَم مثلها إلاّ سماعاً، فإذا وقفت على ما أرادوه لَطُفَ موقع ما تسمعه من ذلك عند فهمك... ما وصفته العرب وشبّهت بعضه ببعض، فما أدركه عيانها فكثير لا يحصر عدده وأنواعه كثيرة»[(١)].

يجدر تسجيل ما يلوح لنا في هذا السياق من ملاحظات:

* لا نريد الذهاب مذهب المبالغين في القول: بإن اللغة بعامة مجاز

---

(١) عيار الشعر، ص ١٥ ـ ١٧.

ـ كما هو الحال عند ابن جني، وابن الاثير ـ إنّما المحقَّق هو أن جزءاً كبيراً من اللغة قائم على قدرتها على الاتساع وتجاوز أوضاعها الأولية، وأن هذه القدرة رهن سنن الأمم التاريخية، وقواعد حياتها المتغيرة المتبدلة باستمرار؛ ولذا يتقرر أن المجاز أشد قلقاً وأقلّ ثباتاً، وألصق على معرفة قرائن الحال من أعراف وتقاليد وقيم ومناسبات تاريخية لحقبة المجاز اللغوية.

** إن فهم لغة الكتاب المجيد تستدعي فهم زمانها اللغوي، بكل ما أُتيح لنا من معطيات. وإن سنن العرب التاريخية، حيث نزل الكتاب بلغتهم، ووفق تلك السنن اللغوية والاجتماعية والثقافية، سننٌ لا يمكن إغفالها، بل يفضي إغفالها إلى أسوأ أشكال فهم نصوص عصرها، وإساءة قراءتها.

هـ ـ نصل إلى الوضع الراهن للّغة العربية، حيث التغييرات الجوهرية الكبيرة، التي أصابت العربية الفصحى في صميم التحوير، حيث لا يشك متابع أن ابن اللغة اليوم ـ بشكلٍ عام ـ لا يستطيع فهم مجمل التراث اللغوي الفصيح، حتى النصوص الحديثة منها، بل حتى أولئك الذين درسوا النحو والبلاغة وأتقنوا قواعد اللغة لا يستطيعون فهم الشعر العباسي، بل حتى الكثير من نصوص شعراء العرب المحدثين.

والسؤال هنا ـ في ضوء كل ما تقدم ـ هو: ما المراد بقوله رحمه الله «إن غاية ما نستطيع إثباته فعلاً عن طريق الظهور والفهم الذاتي لنا تشخيص الظهور الموضوعي في أزمنتنا لا أكثر وليس موضوعاً للحجية»[1]. هل المراد الفهم

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩٣.

الذاتي لأيٍّ من أبناء اللغة، أم يراد الفهم الذاتي للعارفين باللغة معرفة راسخة؟ وفي ضوء العيش في متن النصوص وقراءتها التاريخية، وهنا أتذكر أيضاً نصاً لابن خلدون؛ إذ يقول:

«اعلم أن ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت. ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضَر التي نزل بها القرآن، وإنّما هي لغة أخرى لامتزاج العجمة بها كما قدمناه. إلاّ أن اللغات لما كانت ملكات كما مَرَّ كان تعلمها ممكناً شأن سائر الملكات ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري علىٰ أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم... ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال...»[1].

إن علم أصول الفقه، الذي يبحث عن اعتبار الظهور وحجيته، هو ذاته دليل على أن الفهم الذاتي هو الفهم الشخصي، وليس الفهم «النوعي» لعامة أبناء اللسان، وليس فهم أبناء اللغة، وفقاً لمعايير التواصل اللغوي، لا في زمن قراءة نصوص الكتاب والسنة، ولا في أي زمن من أزمنة التواصل اللغوي. إن مباحث الألفاظ، التي احتلت مساحة واسعة من علم أصول الفقه، استهدفت تدارك ما فات على اللغة الغوص في مضامينه من أبحاث، نصل

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٥٩.

عبرها لتحليل النصوص (الكتاب والسنّة)، وفقاً لمعايير عامّة، تسري على فهم أهل اللغة بلسان التنزيل وعصره. وأيُّ اجتهادٍ من الاجتهادات في مسائل البحوث اللفظية في علم أصول الفقه لا قيمة له، إذا ارتهن بعصرٍ محدد، لا يطال عصور اللغة بأسرها، ولا يستند إلى معايير عقلية ولغوية، متحررة من أحكام عصر المجتهد، وسياقات هذا العصر اللغوية.



لنطل هنا على قضيتي الظهور الذاتي والموضوعي، على أمل التعمق والتفصيل في تمحيصهما، عبر الفصول القادمة من هذه الدراسة؛ حيث سيخوض بحثنا مقارناً إشكاليات الفكر الحديث بمدارس النقد الأدبي، واتجاهات التأويلية...

ما المعني ـ على وجه التحديد ـ من الظهور الذاتي؟

هو الدلالة والفهم اللغوي الواقع في عالم الأذهان، داخل أسوار ذات الفاهمة الفردية للآدميين، أو قل هو الوجود الذهني للدلالة، أو التجربة الوجودية للكائن الإنساني الفرد، كما يُساق في كلمات بعض التأويليين.

يوسم هذا اللون من الفهم بـ«الذاتي»؛ لأنه المعطى الذي تحوز عليه الذات الإنسانية، بغض النظر عن إمكانية التحقق منه موضوعياً، ومطابقته لواقعه إذا كان له واقع.

تجارب الأفهام عامة، ومع النصوص خاصة، وقدرتها على استظهار نصوص اللغة ليست على غرارٍ واحد، وتتفاوت أيضاً مستويات تفاعل القرّاء

مع النصوص. والفهم والتفاعل حالات منوطة بعوامل شتى، يختلف الآدميون في توفّرهم عليها، باختلاف خلفياتهم وتجاربهم ومرتكزاتهم اللغوية والقيمية، واستعداداتهم التكوينية. إذن فإنّ لدى كل قارئ للنصوص فهماً واستظهاراً شخصياً، يستطيع عبر الحس الباطن الإحساس به داخلياً كمعطى ذاتي.

لكن هناك معطى آخر لدى عامة أبناء اللسان الواحد؛ وهو: فهم واستظهار مقاصد بعضهم بعضاً، عبر اللغة. وإنّنا نستطيع أن نتفهم ـ عبر اللغة ـ مقاصد الآخرين، وما يبتغون إيصاله من رسائل.

ثم إنّنا ندرك بوضوح أن انتظام حياتنا اليومية يقوم على أساس التفاهم والتواصل اللغوي، بل يفضي سوء الفهم اللغوي إلى تعطيل الحياة العامة، وقد يفضي أحياناً إلى دمار وخراب يستعصي على الإصلاح.

ومعطى ثانٍ هو: إنّنا نستطيع أن نطرح أفهامنا المختلفة للنصوص على بساط البحث والنقاش، ويقدم المختلفون قراءاتهم، والمسوغات التي حملتهم على اعتماد هذه القراءات، دون سواها.

السؤال المركزي هنا هو: هل يمكن أن نصل إلى فهمٍ لمقاصد الآخر، ويتوفر أبناء اللغة على تفاهمٍ وتواصل لغوي على أساس الفهم الذاتي للنصوص، وفي ضوء ردود الأفعال الشخصية إزاء الدلالات؛ والفهم الذاتي وردة الفعل الشخصية تعني الاعتماد على أفهامٍ مختلفة للنصوص وردود أفعال متغايرة إزاء النصوص؟ هل يمكن أن تقام حياة الناس وتصاغ

القوانين والشرائع، التي تنظم جوانب هذه الحياة على قاعدة الفهم الذاتي لنصوص القوانين والشرائع؟

هل يمكن أن تؤدي اللغة دورها الجوهري في الحياة الإنسانية، وفي إقامة نظام حياة البشر، دون أن تخرج من حصار الفردية، مهما جلَّ مقامه، وأيّاً كانت الفلسفة في إعلاء شأن الذاتية والتجربة الخاصة؟ هل الدلالة الموضوعية، التي يمكن التحقق منها تجريبياً، عبر الإحساس والتجربة العامة ذات الطابع الموضوعي (خارج أسوار الذات الإنسانية بفرديتها) لها موقع في النظام اللغوي؟ وهل هي ضرورة جوهرية كامنة في أعماق العقل البشري، أم هي اتفاقات ومواضعات إنسانية بحتة؟ سنذهب إلى أفق أوسع وأعمق في الفصول التالية للإجابة على هذه الأسئلة، في ضوء إشكاليات الفكر المعاصر.



ثانياً: أساس الاستدلال على قاعدة الثبات النسبي للدلالة، أو ما يُعرف بـ «أصالة عدم النقل».

هنا ـ أيضاً ـ سنحاول إثارة إشكاليات البحث، وطرح الأسئلة، بغية إعادة الحيوية للنقاش في أرجاء هذه الأبحاث المباركة، وذات الأهمية البالغة في انحاء المعرفة الدينية بأسرها، مع الإلماح إلى المعالجة، التي يتبناها البحث.

أقاموا الاستدلال على اعتبار الظهور قاعدةً لاستنباط الأحكام الشرعية، وعلى ما عُرف بـ «حجية الظهور»، أقاموا هذا الاستدلال على أساس السنن

التاريخية، التي قامت في حياة الأجيال الأُولى من رواة الحديث عن أهل البيت عليهم السلام فيما عُرف بـ«سيرة المتشرعة»، والسنة القائمة في حياة الناس، فيما عُرف بـ«سيرة العقلاء». وبالضبط حجية الظهور في عصر النص على قاعدة أصالة (عدم النقل)، والثبات النسبي للدلالة.

نبدأ بسيرة المتشرعة، ونسجل النص الكامل لما أفاده أستاذنا الشهيد الصدر في هذا الصدد:

«إن اصحاب الائمّة عليهم السلام كانوا يعملون بالنصوص الأولية من القرآن والسنة النبوية الشريفة وفق ما يستظهرون منه في عرفهم وزمانهم كما كان يصنع أسلافهم، مع أنه كان يفصلهم عنهم زمان يقارب ثلاثة قرون، وقد كانت فترة مليئة بالحوادث والمتغيرات.

ونكتة هذه السيرة وملاكها بحسب الحقيقة ندرة وقوع النقل والتغيير وبطئه؛ بحيث إن كل إنسان عرفي بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة؛ لأن عمر اللغة أطول من عمر كل فرد، فأدّى ذلك إلى أن كل فرد يرى ان التغير حادثة على خلاف الطبع والعادة. وحينئذٍ إمّا أن يفترض أن الأصحاب قد التفتوا إلى احتمال النقل والتغيير في الظهورات السابقة على زمانهم صدوراً، ومع ذلك أجروا أصالة الظهور، أو انهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرّة وعملوا بما يفهمونه من الظهورات؛ فعلى الأول يكون بنفسه دليلاً على حجية أصالة الثبات شرعاً، وعلى الثاني فنفس الغفلة في مثل هذا الموضوع تعرضهم لتفويت أغراض الشارع لو لم تكن أصالة

الثبات حجة فسكوت المعصوم عليه السلام وعدم تصدّيه لإلفاتهم دليل على إمضاء هذه الطريقة وكفاية الظهور الذي يفهمه الإنسان في زمانه في تشخيص الظهور الموضوعي المعاصر لصدور الكلام»[1].

وهنا سأختصر الأساسي من الملاحظات والأسئلة الجوهرية؛ عسى أن تتوفر فرصة أخرى ألصق بتفصيل الملاحظات:

الملاحظة الأولى: الاستدلال بعمل أصحاب الأئمّة بأصالة الثبات وعدم النقل في اللغة مبني ـ عادةً ـ على نصوص وردت، وهي عامة نصوص ظاهرة، وليست نصوصاً محكمة تفيد باليقين إفادتهم من قاعدة الثبات النسبي واعتبارهم لحجية أصالة عدم النقل. ومن ثمَّ نحن نعتمد نصوصاً ظاهرة، تفصلنا عنها أكثر من ألف ومئتي عاماً أو أقل بقليل، فهل يمكن الاعتماد على أفهامنا لهذا الظهور، دون أن تثبت لدينا أصالة عدم النقل، ودون الإيمان بالثبات النسبي للغة، في مرحلة سابقة وبأداة أُخرى؟

إن استظهارنا الراهن لنصوصٍ سبقتنا بقرون وفق معايير أزمنتنا الدلالية ـ مع الفاصل الزمني الكبير ـ لا يوفر النكتة التي على أساسها قامت لديهم أصالة عدم النقل، وهي بطء التغييرات الدلالية، وهذا يمكن أن يكون فرضاً معقولاً، خلال جيل أو جيلين، وفي إطار بيئة اجتماعية وثقافية واحدة، لكنّه فرض مستبعد تماماً مع تقادم الأزمان اللغوية، ومرور قرون

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩٤.

متعاقبة. ومهما كان أمر هذه النكتة، يبقى استظهار نصوص أصحاب الأئمّة لإثبات أصالة عدم النقل مصادرةً على المطلوب، ودوراً لا تسمح قواعد الاستدلال المعقول قبوله.

الملاحظة الثانية: لو ذهب الفرض بنا إلى القول: إن النصوص التي يمكن استظهار عمل أصحاب الأئمّة بالظهور كثيرة، وكلٌّ منها يشكل قرينة على المطلوب، وبجمع القرائن نصل إلى الاطمئنان الذي يؤكّد عمل الأصحاب بأصالة الثبات وعدم النقل؛ فهذا الفرض يتوقف أيضاً على استظهارنا للاحتمال الأرجح في كل نص وقرينة نريد أن نجمّعها للوصول إلى الاطمئنان، ويعود الإشكال المتقدم مستحكماً أيضاً.

الملاحظة الثالثة: مَنْ قال إن إمضاء الأئمّةعليهم السلام ناشئ من أن الأصحاب عملوا بالظواهر والاحتمالات الراجحة الظنون؟ إذ لعل سكوت الأئمّةعليهم السلام وهو الاحتمال المتاخم لليقين أنهم وجدوا تفسير الأصحاب وفهمهم للكتاب المجيد سليماً ومطابقاً لمقاصد التنزيل.

ثم كيف بنا أن نقرر بجزم أن الأئمّة أمضوا العمل بالظهور، ونحن على مسافة قرون من قرائن الحال، مضافاً إلى الإشكاليات التي تثار عادةً في سكوت الأئمّةعليهم السلام، جرّاء ظروفهم السياسية وقهر السلطان، فيما يُعرف بـ«التقية»، كما أثارها السيد الشهيد في أكثر من موقع من بحث حجية الظهور.

والذي يرجح لدينا هو: أن تواصل وتراكم الخبرات في العصور اللغوية في دائرة مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وحرصهم وسهرهم الدائب على حفظ الشريعة في محيط حوزاتهم وتلامذتهم، وهم أعلم بالمنقول، وألصق بفهم النص في بيت التنزيل وفي لسان النزول، وتوارث هذه الخبرات لدى الأصحاب؛ يجعلنا لا نتصوّر اثنينية بين زمن النص (الكتاب المجيد)، وبين زمن الأئمّة؛ الذين يعلمون علم اليقين بلسان التنزيل وقرائن الحال والمقال، وحرصوا على تربية أصحابهم عليها، والذود أمام التأويل المتعسّف والتفسير القائم على الاجتهادات الدلالية، خارج سياق عصر النزول، ومقاصد التنزيل.

إنّما المشكلة كل المشكلة في هذا التقادم، الذي نعيشه وعاشته أجيال من الفقهاء المتقدمين، والذي لا نجد له حلاًّ، إلاّ بانصهار الفقيه الكامل بنظام اللغة، والعيش مع النصوص في عصورها التاريخية، وإتقان روح اللغة العربية، التي سعى الأوائل للحفاظ عليها، والاندكاك مع تجارب السلف المتلاحقة.

أمّا سيرة العقلاء وسنن الآدميين، فهي أيضاً تواجه أسئلة لا بد من مقاربتها، وطرحها، ومحاولة الخروج بعلاجٍ ، لما تثيره من عقباتٍ، علاج يُجلي الإبهام ويرفع اللبس.

السؤال الأول: أيُّ عقلاءٍ تقوم سيرتهم على قاعدة الثبات النسبي للغة، وإجراء أصالة عدم النقل، وإثبات أن ما يستظهرونه -وفق معاييرهم الدلالية- من نصوص الكتاب والسنة هو عين ما فهمه الأوائل منها؟

هل هم أبناء اللغة العربية، الذين تحورت لغتهم إلى حدٍّ أنهم لا يستطيعون فهم الفصحى، التي يستخدمها المثقفون وأهل العلم، وفقاً لمعايير هؤلاء الدلالية الراهنة، فضلاً عن فهم بيت شعرٍ للمتنبي، أو سطر من نصوص نهج البلاغة، أو ما سطَّره الجاحظ وأبوحيان، والشريف الرضي...؟!

بل المثقفون وعامة الكتاب في عصرنا ـ على الأقل ـ يعجزون عن فهم معاني ودلالات أغلب نصوص التراث، ما لم يستعينوا بالشروح، ويلوذوا بالمعاجم، وهناك نقاش ـ أيضاً ـ في سلامة ما يفهمون، رغم كل وسائل الدعم والشرح والتفسير المتاحة.

ثم هناك من الفقهاء الراسخين واللغويين الأفذاذ؛ الذين قضوا أعمارهم وبذلوا مهجهم مع النصوص وسياقاتها وتركيبها، الذي تأصل عبر جهود السلف من رواة ولغويين ونحاة ومفسرين، فهل يجرؤ فقيه حصيف أو لغوي راسخ على اعتماد المعايير الدلالية الراهنة، في فهم نصوص عصر التنزيل وعصور السنة وأحاديثها على قاعدة اصالة عدم النقل؟ وهو على دراية تامة بالتغييرات الهائلة، التي طرأت على الدلالات عبر القرون، وأحداث الزمان، وتقلبات اللغة في معارك الغزوات، واختلاط اللغات، والتغيرات الجذرية، التي طالت كل مظاهر حياة الإنسان.

السؤال الثاني: أكّد أستاذنا كما تقدم: «أن كل إنسان عرفي بحسب خبرته غالباً لا يرى تغييراً محسوساً في اللغة؛ لأن عمر اللغة أطول من عمر كل فرد، فأدّى ذلك إلى أن كل فرد يرى أن التغير حادثة على خلاف الطبع والعادة».

وكما تقدم ملاحظته فإن قيام سيرة عقلائية على أصالة عدم النقل والثبات اللغوي، على أساس خبرة الإنسان العرفي، الذي هو غالباً ما يكون فاقداً لقدرة فهم نصوص السلف، أمر غير معقول؛ لأنها سالبة بانتفاء الموضوع، فقيام مثل هذه السنة لدى أبناء اللغة وعقلاء القوم منوط بقدرتهم على فهم دلالة النصوص وفقاً لمعاييرهم اللغوية الراهنة، لكي يُجروا قاعدة الثبات، وأصالة عدم النقل.

ثم إن قاعدة السيرة العقلائية ككبرى من كبريات علم أصول الفقه تستدعي مزيداً من التمحيص، هذا من حيث المبدأ، لكنّها على مختلف الرؤى والمباني لا يمكن إقامتها على أساس ما نلمسه من طباع وعادات قائمة في عصورنا؛ لوضوح أن مثل هذه العادات عرضة للتغيّر، ولا يمكن البناء عليها لإثبات كبرى السيرة، ما لم نتحقق بشكلٍ مطمْئِن أن هذا السلوك والعادة والطبع جبّلة قامت عليها حياة الناس على طول تاريخ اللغة.

السؤال الثالث: أشار السيد الشهيد الصدر لتعزيز وجهة نظره في قيام السيرة العقلائية على إجراء أصالة عدم النقل والإيمان بالثبات النسبي للغة؛ أشار وقال: «والمظهر العقلائي يمكن تحصيله في مثل ترتيب العقلاء آثار الوقف والوصية ونحوهما على النصوص والوثائق القديمة في الأوقاف والوصايا طبق ما يفهمه المتولي في عصره ولو كان بعيداً عن عصر الوقف»[1].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

واعتقادي أن هذا الشاهد لا يعزّز الذهاب إلى قيام سيرة عقلائية ممتدة عبر العصور على الثبات اللغوي وأصالة عدم النقل؛ لوضوح:

١ـ إن الوصايا والأوقاف تكتب عادةً بطريقة محكمة، ودلالاتها على المقصود أقرب للنصوص القانونية الحاسمة.

٢ـ إن توارث الوصايا ووثائق الوقف من جيل إلى جيل، يتم عبره نقل كل ما يحف بالوصية من معانٍ نقلاً عملياً؛ لأنها وثائق يجري وفْقَها العمل، وتطبق حدودها وتفاصيلها عملياً، ومن ثمَّ يندر الاختلاف حول حدود دلالاتها.

٣ـ عند اختلاف الأجيال المتعاقبة حول دلالة الوقف أو الوصية يُلجأ عادة إلى علماء الفقه والعارفين باللغة؛ وهم دون ريب يقرأون النصوص وفق عصورها اللغوية، ولا يستطيع كل عاقل من أبناء اللغة القيام بهذه المهمة، خصوصاً مع ملاحظة أن الوصايا والأوقاف تتضمن أحكاماً، ألصق بالفقه وأحكامه وبالشريعة ومسائلها، ودلالة نصوصها.

خلاصة:

إن فهم الشريعة واستظهار نصوص الكتاب والسنة يتطلب انغماساً وحياة لغوية مع لغة التنزيل ولسان السنة في عصرها اللغوي. وموضوعية هذا الفهم منوطة بقدرة الفقيه على الدفاع عن فهمه على أساس بنية اللغة والسياق التاريخي للنصوص، بشكلٍ تتواضع عليه الجماعة اللغوية من الراسخين في

طريق الفهم السليم على معقولية الفهم والدفاع، وعدم تصنيفه على النزعات النفسية أو الارتجال.

أمّا أصل حجية الظهور واعتباره فهي جوهر اللغة، ومسوّغها الوجودي؛ إذ اللغة من حيث الجوهر دلالات احتمالية، والنصوص المحكمة فيها تمثل استثناءً، نادراً جداً ما يقر ويثبت محكماً على طول عصور اللغة وأجيالها. واللغة التي خلقها الله، وفيها دلالات راجحة واحتمالات في صالح الراجح من الدلالات، خلقها أيضاً لتكون وسيلة للاتصال، على أساس مواضعات العرف، التي تنطوي في جوهرها على اعتبار وحجية ظهورات اللغة، وقيام حياة الجماعة اللغوية على الراجح من الدلالات.

أمام اتجاهنا الذي نذهب إليه أسئلة جادة؛ ذلك لقائلٍ أن يقول:

إن الفقيه في نهاية المطاف ابن عصره، ويتأثر بسياقاته اللغوية... ولقائلٍ أن يقول: إن الفهم الموضوعي في مواقع متعددة أمر يستحيل التوفر عليه، وتجربة الفهم تجربة وجودية ذاتية، يمارسها القارئ وفق خلفياته وثقافته وتطلعاته الفردية...

سنقارب هذه الإشكاليات بشكلٍ مؤسس في القادم من فقرات هذه الدراسة، وهي جزء رئيسي من هموم الحداثة وما بعدها. وسنعمد أيضاً إلى سبر غور نظرية البحث، وفقاً لمعايير علم أصول الفقه، على سنة السلف من علمائنا، الذين فتحوا باب الاجتهاد المؤسس مشرعاً، ونحن أبناء الدليل، نذهب إلى حيث ذهب.

لكننا نستعجل ملاحظة ختامية ترتبط بهذه الإشكاليات؛ عسى أن ينتفع بها جيل المثقفين من شبابنا المتطلع إلى معرفة دينية، يمكن الدفاع عنها، وتقوم على رؤية ودليل.

ملاحظة ختامية

هناك من يذهب إلى القول إن حجية الظهور وفهم نصوص الكتاب والسنة منوطة بزمان قراءة هذه النصوص. وإن الكتاب والسنة يتجليان لكل عصر، حسب أفهام واستظهارات أهل ذلك العصر. وبعضهم يتجاوز دلالة النصوص، ويذهب في إثبات تبدل الشرائع والقوانين الإلهية، يذهب إلى لوح الواقع وعالم الغيب المكنون ويؤكّد: أنه بينه وبين الله لو عاد المصطفى ﷺ لما أمرنا بالصلوات الخمس... وكأنه ليس بينه وبين الله حاجب، ويرى عالم الغيب بملكوتٍ ما، لا يفهمه الناس.

إن القول بحجية الظهور في عصر القارئ، انسياقاً مع بعض مدارس التأويل الحديثة، يعكس كثيراً من الإرباك، جرّاء سطحية قراءة الفكر الحديث، وإغفال مستويات الخطاب، وتنوّع النصوص، بل يعكس إغفالاً خطيراً فيما يفضي إليه هذا الارتجال في القول، من إنكار مسلّمات وفروض الفقه الإسلامي، والوقوع في أسوأ أشكال التصويب، وفتح الباب أمام الارتجال في قراءة «الدين» عقيدةً وشريعةً.

ولعل فيما تقدم من بحث، وما سيأتي، ما يؤكد أن الرأي في حجية

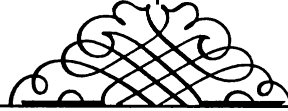
الظهور ودرس الدلالة، يتطلب عمقاً في الفهم، وأناة في الـدرس والتحقيـق. أمّا إطلاق الأقوال الخطابيـة مجـاراةً لتطلعـات مـشروعة نحـو التجديـد فهـو خيانة للمعرفة، ومخاطرة في درس أخطر الأمانـات، التـي تحمّلهـا الإنـسان، منذ بداية الخليقة، حتى يوم الناس هذا.

وأخيراً نعيد التأكيد على:

إن الدوال اللغوية موجودات تتحمل وجوهاً من المداليل، وليست رموزاً رياضية لا تقبل الاحتمال، بل هي احتمالية الوجود... وقيام حياة اللغة في الاجتماع الإنساني رهن أدائها وظيفتها التواصلية، وأداء هذه الوظيفة يتوقف على فهم مشترك ومواضعات عامة على الدلالة، يتم الاتفاق عليها ضمنياً، وقوام هذه المواضعات واستقرارها رهن ترجيحٍ مبين لأحد احتمالات الدالة اللغوية.

ومن زاويةٍ أخرى نلاحظ: أن خطاب السماء لأهل الأرض يستهدف البيان، والإفصاح عن مقاصد التنزيل، والخطاب حيث يستهدف البيان يأتي في طول الفهم المشترك وقيام عقد الدلالات اللغوية.

ومن ثمَّ يصعب ان نتصور جعلاً إلهياً لاعتبار الدلالة وحجيتها، ونحن نفترض أن الخطاب جاء بلسان العرب مبيّناً؛ إذ الإبانة والبلاغ لا يتمّان، والتواصل بين الجماعة اللغوية ومعها لا يتم، إلاّ على قاعدة فهمٍ مشترك مستقر وناجز، ومعتبر لدى الجماعة اللغوية، التي نزل النص في عصرها.



القسم الثاني

حجية الظهور
في ضوء التحقيق

تمهيد

ينصب درسنا في هذا المقطع من البحث على تحديد خياراتنا، ازاء الاشكاليات المطروحة في علم أصول الفقه. سنخوض مناقشاتٍ ألد صلة بالبحث في علم أصول الفقه لغةً وتحريراً. محاولاً في نفس الوقت تقريب الافكار في فقرات، تتضمنها مقاطع البحث المختلفة، تقريبها بلغة أقرب للدراسات الحديثة، وأكثر التصاقاً بالنثر المعاصر، عسى أن يستوعب جيل الباحثين المعاصرين أهمية انجازات، وعطاء علماء أصول الفقه.

ان محاولة الاصحار بوجهات نظر بحثنا في خضم مناقشات الافذاذ من المحققين لا تعني بوجه انّنا نغفل انها وجهات نظر لا أكثر، وانها تخطو وَجِلَةً، وتتوقع نقداً حيوياً لها من ذوي المروءة والانصاف. وسيكون الانصاف نصب أعيننا، وسنبذل ـ كل ما وسعنا المجال ـ الجهد على طريق اعادة تظهير ابداع علمائنا، ومحققي الدرس الأصولي.

رغم تخصيص هذا القسم من البحث للتركيز على أعماق نظريات علم أصول الفقه، وخيارات البحث، غير اننا سنقف عند كل اشكالية يطرحها الفكر الحديث، امام معطيات ونظريات البحث في علم أصول الفقه، سنطرح الملابسات بين نظرياتنا الأصولية، وبين التأويلية ونظريات النقد الأدبي المعاصرة، على أمل ان نعقد قسماً لاحقاً للغور في تفاصيل النقاش،

ومقاربة التأويل والتلقي والاستجابة نقدياً. آملاً ـ أيضاً ـ تحرير مدخل عام لهذه الدراسة، يعيننا على الدخول في هذا النقاش بوضوحٍ وسلاسة.

سنبدأ من تعريف الظهور والحجية، وسنتابع درسنا متسلسلاً، وفق السياق الذي تطرحه وتفرضه ارتباطات الافكار مع بعضها، دون إقحام لفكرةٍ خارج السياق. انما سنستوعب كل الأفكار والمسائل الأساسية، التي وقعت محل نقاشٍ بين الأعلام، ونحاول بما يتيحه مجال البحث ان نطل على تاريخ المسائل، ومصدر الاشكاليات وأرضيتها، بغية ان نتعرف على نمو الأفكار وتطورها؛ ذلك ان تأريخ أيٍّ بحثٍ يشكل هوية البحث، ويحدد مساراته، ويؤثر بحسم على المنهج والطريقة التي ينتهجها.

ان متابعتنا لأفكار السلف، وإعادة تظهيرها، ومناقشتها، لا يعني ان نتجه صوب كتابة حواشٍ وهوامش على متون المحققين في صناعة أصول الفقه، بل سنتجنب نهج تدوين الحواشي، ونحاول تحبير متنٍ، أتوخى ان يكون مفيداً، ومستنداً إلى رؤيةٍ، اشمل للغة والدلالة والظهور «الفهم»؛ ذلك ان تحرير الحواشي على المتون لا أعده جهداً مستقلاً، أو عملاً مبدعاً لفهم مؤسس، بل طالما أفضت الحواشي والمتابعة الهامشية لمتون الأعلام الى تشتيت الفهم، والنأي بعيداً عن جوهر الاشكاليات، ومعالجاتها الناجعة.

نضع درسنا هنا في فقراتٍ، نتوخى ان يكون تتابعها مترابطاً، سلساً واضحاً، له ظهور ساطع، وستكون الفقرة الأولى تحقيقاً في سبكٍ أقرب إلى لغة علم أصول الفقه، ينجز البحث فيها تحديد خياراته بوضوح، وسنبسط

الحديث في الفقرة الثانية؛ لشرح وبيان ما تمَّ تدوينه في الفقرة الأولى، ونخصص الفقرة الثالثة لطرح الأسئلة المعاصرة على البحث الأُصولي، وبيان مواقع التلاقي، والهموم المشتركة؛ ليتسنى لنا في القسم الثالث من هذه الدراسة عقد بحث مقارن:

(١)

حجية الظهور في أفق الدرس والتحقيق

الاستناد إلى سيرة العقلاء، أو الى سيرة المتشرعة لإثبات حجية الظهور يقع في طول قيام الظهور، وتحقق حجيته، بل اثبات أصل السيرة بكل اشكالها، كدليلٍ على الأحكام الكلية، أو كمرجعٍ للفقه واستنباط الأحكام الفرعية يتوقف على قيام الظهور وحجيته. فبالظهور وعبر اللغة يتسنى لنا ان نتحرى سيرة العقلاء، ونهج المتشرعة في قراءة النصوص.

ذلك ان قيام عقد الأوضاع اللغوية، ودلالة الالفاظ على المعاني عامة لا تتم، ما لم يحصل تبانٍ وتوافق، بشكلٍ من الاشكال، على هذه الدلالات، بين أبناء اللغة. وهذا الكلام صحيح على مختلف المباني في تفسير نشأة الوضع اللغوي، وقيام الدلالات اللغوية. سواء أقلنا ان منشأ الوضع هو اعتبار مُعْتَبِر، أم تعهد العقلاء، ام اقتران مؤكَّد بين الألفاظ والمعاني، ام هو مركب من مجموع خطوات واجراءات متعددة.

اما على مسلك التعهد فالأمر واضح؛ لأن قيام الدلالة ونشأة الوضع اللغوي ترجع في جوهرها إلى تبانٍ ومواضعة على المقاصد وما يقابلها من رموز لغوية، سواء أكانت مفردات أم مركبات وسياقات لغوية. اما إذا ذهبنا

إلى أن حقيقة الوضع تعود إلى اعتبار الواضع، فمن المؤكّد أن هذا النهج لا يتنافى مع القول ان الاعتبار منشأ الوضع، وان استقرار العلاقات الوضعية، وأداء اللغة لوظيفتها في الأفهام والتواصل يتوقف على فهمٍ مشترك، متفقٍ عليه بين أبناء المحاورة، تبعاً للواضع، وأثر وضعه للألفاظ ازاء معانيها. والأمر كذلك بالنسبة إلى مذهب القرن الأكيد، فالقرن الأكيد لا يتنافى مع كون الدلالات الحاصلة من هذا القرن لا تتحول الى لغة تواصلية، دون أن تكون عرفاً عاماً، وفهماً مشتركاً، متواضعاً عليه بين أبناء اللغة الواحدة.

صحيحٌ اننا لا نوافق على ان الأوضاع اللغوية والدلالات اللفظية يمكن الوفاء بتفسيرها على قاعدة القرن الأكيد بمفرده، أو على قاعدة محض الاعتبار والجعل، أو وجود واضع بشري أو ما فوق البشر، أي اننا لا نوافق على تفسير الدلالة بالعامل الواحد، سواء أكان راجعاً إلى تركيب العقل الانساني، أو راجعاً الى الاعتبارات الاجتماعية، بل نذهب الى ان قيام اللغة وحياة الدلالات اللغوية عملية مركبة، أو في غاية التعقيد، بل هي سر من اسرار الخلق، فلا هي من عالم الاعتبار والجعل، على غرار المواضعات العرفية والتشريعات والقوانين، وهي ليست محكومة أيضاً حكماً مبرماً، بقوانين الوجود على غرار أحكام الواقع وعالم التكوين. انما اردت هنا التأكيد فقط على ان اللغة وقيام دلالاتها ـ على مختلف المذاهب في تحليل الدلالة وتفسير ظاهرة اللغة ـ تدخل المواضعة، والتوافق العام، في لحمتها وسداها.

الشاهد والمنبه، الذي يمكن استحضاره عاجلاً، تأييداً لما تقدم، هو: ما نلاحظه من تغييراتٍ بيّنة، تطرأ على اللغة (مفرداتٍ، وتركيبات)، جراء تغيير المواضعات العرفية، بفعل عوامل خارج نظام اللغة المقرّر لدى النحاة واللغويين، أو داخل هذا النظام؛ نظير الحروب اللغوية والغزو الاجنبي اللغوي، ونظير تغيير بنى الاجتماع، وتغيير الأساليب الثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، والجغرافية.

وببيانٍ آخر نقول:

تتشكل اللغة، وتأخذ دلالاتها طريقها الى عرصات الوجود، في ظل جماعاتٍ لغوية، أو جماعة لغوية. وهوية أي لغة، وأي دلالة لغوية لا تتحقق، الا عبر قدرة تلك اللغة على الدلالة والبيان والظهور، الذي يفضي الى تفاهم وتواصل أبناء الجماعة اللغوية؛ حيث تستغني الجماعات الانسانية باللغة عن الاشارات البدائية، التي تحصل بغريزة التكوين، لدى الكائنات الحية الأخرى، فتعبر الجماعات الانسانية عن مقاصدها، وتتواصل فيما بينها بالألفاظ، التي تنتظم في نهاية المطاف وتتحقق بما يُعرف باللغات الانسانية.

وقد شاءت حكمة الخلق ان تكون اللغة الانسانية بظهورها ودلالاتها حمّالةً لوجوه، ولم تأتِ اللغة الانسانية على غرار الرموز الرياضية، التي لا تقبل الا وجهاً واحداً حاسماً. ان جوهر الظهور والفهم والدلالة اللغوية من سنخ عالم الاحتمال، ولم تأت اللغة على غرار اليقينيات، التي لا تقبل الا وجهاً واحداً، ودلالة نهائية محددة الى يوم الدين.

ثم ان الفاهمة الانسانية ليست على غرار واحد على أبناء البشر. بل تتفاوت الأفهام الانسانية فيما بينها، وتختلف اختلافاً فاحشاً في فهم الدلالات والمفاهيم، تبعاً لاختلاف استعداداتها الوراثية، وظروفها البيئية. ان أبناء اللغة الواحدة، بل البيت الواحد يختلفون في مستوى فهم الخطاب، وتلقي الدلالة اللغوية، وفقاً لاختلاف مستوياتهم المعرفية وتنوع اهتماماتهم. خصوصاً فهم النصوص والدلالات، التي يمتزج فيها المجاز والاستعارة والكناية بالحقيقة، وتختلط فيها الدلالات المطابقية بالدلالات الالتزامية.

وهذا التنوع التكويني القائم في وجود اللغة، وفي وجود الآدميين لا يمكن أن يكون أساساً، لا لنشأة الدلالة وقيام عقد الوضع اللغوي، ولا لقيام التفاهم والتواصل عبر اللغة، بل الفهم والدلالة المشتركة هي التي يقر في ضوئها الوضع اللغوي، ويُقام نظام التواصل اللغوي على أساسها.

أما كيف يُقام التواصل اللغوي على أساس دلالة مشتركة لألفاظ اللغة وسياقاتها، وعلى أساس فهم نوعي، لا على أساس الأفهام الشخصية، التي يتنوع الناس ويختلفون فيها؛ فهذا أمرٌ في غاية الوضوح، بل بدون ذلك تفقد اللغة مسوغها الوجودي؛ أي ليست هناك لغة، دون فهمٍ وظهورٍ نوعي، ودلالةٍ تشترك في الأخذ بها الجماعة اللغوية، وتتفاهم على أساسها. انما ستقع الانسانية في عيٍّ بابلي دائم، دون دلالات نوعية يشترك في فهمها واستظهارها عامة أبناء الجماعة اللغوية.

الا أن مسألة قيام الوضع اللغوي [الأعم من الدلالات الحقيقية للمفردات والسياقات ومن القواعد والاصول العامة للمجاز وضروبه المتنوعة] على أساس الفهم النوعي والدلالة المشتركة، تستدعي ايضاحاً وتمحيصاً:

ما المعني بالوضع اللغوي؟ حينما يُقال ان الكلمة أو الكلام والسياق والتركيب اللغوي تدلّ وضعاً على المعنى كذا، فماذا يراد من الدلالة الوضعية، وما يُعرف بالدلالة الحقيقية؟ ماذا يُراد من القول: ان اللفظ مادةً أو هيئةً دلَّ على المعنى، وانّه موضوع للمعنى كذا. وان التركيب اللغوي كسياق الاستفهام الاستنكاري، أو تقديم المفعول به على الفعل والفاعِل، أو سياق جمل مفاهيم المخالفة والموافقه، يدلّ على المعنى كذا، وانه موضوع للمعنى كذا؟

لا شك ان المراد من حصول الوضع هو تحقق الدلالة، وان الألفاظ ارتبطت بمعانيها ارتباط الدال بالمدلول. وهنا نتساءل ما هو مصب هذه الدلالة وما المحيط الذي تتبلور فيه؟

الوضع اللغوي وحصول الدلالة يتم في محيط الجماعة اللغوية، وعلى قاعدة تداول الاشارات اللفظية للتعبير عن المقاصد، وتواصل أبناء الجماعة فيما بينهم. ومن ثمَّ فلا ينصب على الاجمال والتعمية؛ لأن الاجمال يتناقض مع جوهر اللغة ووظيفتها، إذ يراد منها البيان والتداول والتواصل. والبيان اللغوي ليس نصاً لا يحتمل دلالة اللفظ على معنى آخر، فالألفاظ والمعاني

بطبعها صالحة للارتباط بأكثر من معنى وأكثر من لفظ. مضافاً إلى ان السياقات المتنوعة للعقل وللغة تنوّع الدلالات، وتحوّرها.

الدلالة اللغوية هي ظهور وفهم راجح، والعلاقة بين الدال والمدلول لا تستقر، الا عبر استخدام وتواصل أبناء اللغة على تداول هذا الظهور، ويضحى هذا الظهور سليقة وعادة مرتكزة في اذهان أبناء اللغة، ويبنون على هذا الفهم في تواصلهم وتفاهمهم مع بعضهم، وفي حجاجهم على مختلف مستويات اقامة الحجة، سواء أكانت حجة علمية أم حجة عملية.

نستنتج اذن أن الوضع اللغوي واستقرار الدلالة ينصب على الظهور، ويتحقق في طول بناء عقلاء أهل اللسان على هذا الظهور. أما النص فهو حالة استثنائية، وهو في غالب حالاته يتمثل في العمد الى تقييد الدلالة، وضم ظهورٍ إلى آخر، لحصره في الدلالة على معنى واحد. وحتى النص في اللغة لا يرقى في دلالته الى مستوى الرموز الرياضية، التي لا تقبل بنفسها الاحتمال، بل ما يكون نصاً في سياقٍ، وفي مرحلةٍ من مراحل حياة اللغة، يضحى ظاهراً أو مجملاً في سياقٍ، وفي مرحلة أخرى.

الدلالة الوضعية لا تتم ما لم يتم للدلالة ظهور نوعي، تتمّ المواضعة عليه، والتواصل على أساسه. فلا الاجمال وضع وليس بدلالة، ولا النصوص التي لا تقبل احتمال دلالة أخرى أمر ممكن ومنسجم مع طبيعة اللغة بشكلٍ عام.

الحجية:

الحجة هي الدليل والبرهان، والحجج التي يُعنى البحث في علم أصول الفقه باثباتها وتمحيصها، هي الأدلّة العامة، أو العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي. غير ان الحجة، لدى متأخري علماء أصول الفقه، اقترن تعريفها بالقول انها المنجزية والمعذرية، أي حكم العقل باستحقاق العقاب وسقوطه... ان تنقيح البحث حول هذا الموضوع يتطلب العودة الى جذور نشأه هذا المصطلح في أبحاث الأُصوليين، وتحديد الموقف من قضية الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، ومناقشة كبرى مذاهب التخطئة والتصويب. لكننا نقتصر هنا على التذكير ببعض اتجاهات درسنا، وما يلتزم به بحثنا من مبانٍ وتصورات ومواقف بشأن العقل وأحكامه، ثم نعكف على تنقيح حجية الظهور، بشكلٍ خاص.

أريد هنا التذكير بما يلي:

أوّلاً: ان العقاب والثواب واستحقاقهما أو وجوبهما مقولات لا يصح تصنيفها على عالم المستقلات العقلية (كما هو اصطلاح علم أصول الفقه)، أي ان العقل الخالص البديهي لا يفترض خلافاً أو عصياناً لأحكامه، وليس للأحكام التأديبية التدبيرية مستنداً عقلياً خالصاً، لا على مستوى البداهة والوضوح الأولي، ولا على مستوى التدليل والاثبات العقلي البحت، بل هي أحكام تأتي في طول الشريعة، وتبعاً لقيام النظام الاجتماعي، وعلى أساس نزعة العقلاء صوب حفظ النظام العام.

الحكم بالعقاب والثواب لا يمكن أن يكون حكماً عقلياً، ما لم يكن مطلقاً لا يقبل التخصيص بحال، بينا جاءت هذه الأحكام في نصوص الكتاب المجيد أحكاماً مخصصة، يرتفع العقاب بالتوبة ويحبط الثواب في أحوال، وللشفاعة دورٌ... وهي كذلك في ظل قوانين الجزاء العرفية وأحكام قوانين المحاكم الجزائية المدنية. آية ذلك انها أحكام عقلائية واجراءات تدبيرية، يتخذها المشرع أو الهيئة الاجتماعية. والأقرب انها في موازيين الخلق الالهي، وعالم المعاد وقيامة البشر، ذات أبعاد تكوينية، وأسرار نحدس بها، دون أن نعرف كنهها وحدودها.

وفي كل الصور تنقلنا قابلية هذه الأحكام للتخصيص والاستثناء إلى التأكيد على انها أحكام ليست عقلية. وهنا اجد مناسباً نقل نص بديع للمحقق الطوسي، لتعضيد ما نذهب إليه من قاعدةٍ بشأن الأحكام العقلية، حيث قال:

«واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظواهر؛ وذلك لأن الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يُحكم باحاطة الواجب بالكل، وان كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم ان يكون عالماً به لا محالة. فالقول بانه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغيّر تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور. وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم. ولا

يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام منها»[1].

ثانياً: نتعدى حدود ما تقدم، ونؤكد القول: ان الأحكام العملية العقلية (اعني الأحكام البديهية، التي لا ترتكز على الخبرات التشريعية، ولا على العقلانية وقياس المصالح والمفاسد، ولا تستند الى قواعد حفظ النظام، وسيرة وسنن العقلاء) لا تقع بوجه في قياس الاستنباط الفقهي؛ انما هي مثلٌ عليا يتوخى الفقه تجسيدها ما أمكن، والحفاظ على الاهتداء بها في عالم التزاحم والتعارض بين الافعال، واختلاط المصالح والغرائز بالمبادئ، وتدافعها بعضها مع بعض.

عالم العقل الخالص لا تتعارض فيه الأحكام، بل تأتي متسالمة مع بعضها، في عالمٍ آمن؛ ولذا تأتي مطلقة كلية، لا تقبل التخصيص والتقييد. انما عالم الأفعال، الذي ينصب اهتمام المشرع على جعل الأحكام له، هو عالم تزاحم الأفعال مع بعضها، هذا العالم الذي يقبل التخصيص والتقييد، ويستدعي حكومة بعض القواعد على بعض، ويقتضي سُلّماً لتحديد الاولويات. ومن هنا تأتي قواعد الفقه والشريعة من جنس هذا العالم، قواعد تطيق التخصيص، وتتكيف مع الاستثناء والتقييد؛ لتتلائم مع واقع الأفعال في عالم ملابساتها، لا الافعال بذاتها.

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ج ٣ (الالهيات)، ص ٣١٦.

ومن هنا قالوا: «الحسن والقبح الذاتيان»، أي ما ينبغي فعله، وما لا ينبغي فعله، اللذان يعرضان على ذات الأفعال، بغض النظر عن عالم ملابساتها، عالم التزاحم والتدافع، وعالم الطاعة والمعصية.

وأخيراً: علينا فحص حجية الظهور، التي طُرحت في كلمات متأخري علماء أصول الفقه، لنتفهم معنى الحجية، من خلال تمحيص آراء الأعلام، وعلى قاعدة ما ينتهي إليه الرأي في هذه الدراسة:

حجية الظهور:

جاء في فوائد الأصول قوله:

«نعني بحجية الظواهر الحكم بان ما تكفله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الأمري والبناء على ان الكلام بظاهره قد سيق لافادة المراد؛ ولا اشكال في ان بناء العقلاء على ذلك في الجملة، بل عليه يدور رحى معاشهم ونظامهم، فأنّه لولا اعتبار الظهور والبناء على ان الظاهر هو المراد لاختل النظام ولما قام للعقلاء سوق.

ومن المعلوم: أنه ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد بذلك، ... ... والشارع قرّرهم عليها ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقة له أيضاً؛ لأنّه احدهم»[1].

وجاء في «مصباح الأصول» قوله:

«لا يخفى ان حجية الظواهر مما تسالم عليه العقلاء في محاوراتهم، واستقر بناؤهم على العمل بها في جميع أمورهم وحيث ان الشارع لم يخترع في محاوراته طريقاً خاصاً، بل كان يتكلم بلسان قومه فهي ممضاة عنده أيضاً، وهذا واضح ولم نعثر على مخالف فيه، ولذا ذكرنا في فهرس مسائل علم الاصول ان بحث حجية الظواهر ليس من مسائل علم الاصول؛

(١) فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي ـ تقرير لابحاث المحقق النائيني، ج ٣، ص ١٣٥، مؤسسة النشر الإسلامي.

لأنها من الاصول المسلمة بلا حاجة الى البحث عنها»[1].

واضحٌ ان المحقق النائيني والسيد الخوئي متفقان على:

١ ـ تباني العقلاء على العمل بالظهور، واكد المحقق النائيني ان فقدان هذا الاتفاق يؤدي الى خلل كبير، ومعه تفقد الجماعات الانسانية انتظام حياتها، ولا يقوم للعقلاء سوق يتبادلون من خلاله ما تقتضيه حياة الجماعات الانسانية من حاجات.

٢ ـ ان الشارع أقرَّ هذه السنة والسيرة وامضاها، ومن الواضح ان التقرير والامضاء يمنح السنن والسيَّر حجية تعبدية، كما قرّر الأعلام ذلك. لكن المحقق النائيني قيَّدَ امضاء الشارع وعلّله بأنه امضاء لبناء العقلاء بوصفه احدهم، ولأنه واحد منهم، وهذا ما يستدعي تمحيصاً.

غير أن السيد الخوئي ذهب أبعد مما افاد استاذه، حينما قرّر: «ان بحث حجية الظهور ليس من مسائل علم الاصول؛ لأنها من الاصول المسلمة بلا حاجة الى البحث عنها.». ثم عقد لموضوع حجية الظهور بحثاً، ناقش فيه الاشكاليات المأثورة عن المدرسة الاخبارية، وما طرحه بعض المحققين؛ كالمحقق القمي من اشكاليات.

وهنا نلاحظ: ان تنقيح البحث في اصل حجية الظهور، والتنقيب عن النكات الثبوتية لاعتبار الظهور، وقيام حياة الاجتماع الانساني على أساسه،

---

(١) مصباح الاصول، محمد سرور الحسيني ـ تقرير لابحاث السيد الخوئي، ج ٢، ص ١١٧ ـ ١١٨.

أمرٌ في غاية الأهمية، وعلى أساس البحث في هذه المسألة يُشيَّد بناء الدرس في الجواب عن الاشكاليات، وايضاح المخارج منها، بشكلٍ منسجم. رغم أننا نوافق العلمين على رسوخ اعتبار الظهور، ونرى ان رسوخ حجية الظهور واعتبارها رسوخ يتجاوز كل الحجج، وهو أساس البحث في حجج العلوم ويقينيات المنطق والرياضيات، لا لأن حجيته ذاتية، حيث لا ذاتية للحجج، انما لنكتةٍ سنوضحها لاحقاً.

يبقى لنا نقاش حول ما أفاد العلَمان من امضاء الشارع، وتقريره لحجية الظهور؛ إذْ لا نرى موضوعاً للتعبد أو الامضاء والتقرير بوصفه مؤشراً على الحجية التعبدية للظهور. ونؤجل تفصيل البحث في المقام، ريثما نرى ما ذهب اليه استاذنا الشهيد في هذا الموضوع.

الشهيد الصدر وحجية الظهور:

ذهب السيد الشهيد الى ضرورة تقديم البحث عن حجية السيرة؛ لأنها أساس الاستدلال لاثبات حجية الظهور وسائر الامارات الأخرى. جاء في تقرير بحثه:

«يُبدأ عادةً بالظواهر بوصفها أول الامارات والظنون المعتبرة شرعاً بلا خلاف، ولكن بما أنّ مهم الدليل الذي يجري الاستدلال به على حجية أهم الأمارات كالظواهر وخبر الثقة ـ وهما أهم أمارتين في الفقه ـ انما هو السيرة العقلائية، من هنا كنا بحاجة إلى بحث مستقل عن السيرة ودليليتها ونكات

هذه الدليلية وشروطها؛ لنكون على رؤية واضحة فيما يأتي من مواضع الاستناد إليها من المباحث الاصولية»[1].

الحق أننا لا نستطيع الدفاع عما افاده سيدنا الاستاذ المعظم في هذا المقام؛ لوضوح ان البحث عن السيرة ودليليتها، ونكات هذه الدليلية، لا يتاح لنا الا عبر اللغة وظهوراتها، فليس لدينا رموز رياضية، أو معادلات منطقية صورية بحتة، نستطيع من خلالها استنتاج (س) مما يلازمها من رموز. انما هي اللغة وحدها التي نستطيع من خلالها تقليب وجوه البحث في السيرة، بل حتى المنطق والرياضيات تتطلب رموزهما لغةً، تحدد الفضاء النموذجي، الذي يمكن تطبيقها في دائرته، والافادة منها، وايضاح جدوى الاستدلال بها.

على كل حالٍ نذهب الى حجية الظهور لكي نرى ما قرّر استاذنا بهذا الشأن وما أفاد:

ذهب السيد الشهيد الى ان عماد الاستدلال على أساس وأصل حجية الظهور هو التمسك بالسيرة. وأقام الاستدلال بالسيرتين؛ سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام وما يُعرف بسيرة المتشرعة، وسيرة العقلاء. وفي كلا الحالين استهدف السيد الشهيد اثبات الحجية التعبدية للعمل بالظهور.

أما استدلاله بسيرة المتشرعة فقد جاء في تقرير بحوثه:

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٣٣.

«ان الاستدلال بها يتوقف على اثبات وقوع العمل فعلاً من قبل المتشرعة من أصحاب الأئمّةعليهم السلام باخبار الثقات باحد وجوه خمسة متقدمة نطبق منها في المقام الوجه الخامس وحاصله:

أن فقهاء ذلك العصر كانوا يعملون بالظواهر جزماً، اذ لو لم يكن قد انعقد بناؤهم على العمل بالظهور في مقام اقتناص الحكم من الأدلّة الشرعية وكان بناؤهم على قاعدة اليقين أو الاطمئنان أو الاحتياط أو أي قاعدة أُخرى؛ لكان ذلك حدثاً فريداً في الفقه ولا نحتمل أن مثل هذا الحادث يقع ويكون مبنى فقهاء الطائفة عليه ثم لا يشار إليه ولا يصل إلينا منه عين ولا أثر، بل يصل إلينا العكس، فإن كل مَنْ كتبَ في الأصول بنى على حجية الظهور ولم يشكك فيه أحد ولم يحتمل وجود خلاف.

ولا يُتوهم: احتمال أنهم كان يحصل لهم الاطمئنان غالباً من الظهورات، ومن هنا لم يشكل ظاهرة فريدة ملفتة للنظر؛ اذ من الواضح أن أكثر مراتب الظهور لا يحصل منها اطمئنان لا لاحتمال التجوز او الاظهار[1] أو التقدير أو نحوها من خلاف الظاهر الكثير في اللغة العربية فحسب، بل لأن وضع الأئمّةعليهم السلام واعتمادهم على التقية أو القرائن المنفصلة لم يكن يساعد على حصول الاطمئنان من ظاهر كلماتهم جزماً»[2].

نلاحظ هنا:

---

(١) هكذا جاء في أصل التقرير، ولعلّه «الاضمار».

(٢) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

أولاً: البناء على الظهور والتواصل على أساس الفهم الظاهر من الخطاب اللغوي ليس سنة أبناء آدم فحسب، بل لا مندوحة امام الآدميين من البناء على ظواهر النصوص، والأخذ بظاهر الخطاب. وقد تقدمت الاشارة في القسم الأول من هذه الدراسة إلى الرؤية، التي يقوم عليها اتجاهنا في تفسير الظهور. وسنضعها في اطارٍ نظري محدد، فيما يأتي قريباً.

ثانياً: السؤال الرئيسي ـ وقد تقدمت الاشارة إليه ـ هنا هو: كيف يمكننا اثبات حجية الظهور عن طريق عمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام بالظهور، وليس بوسعنا ذلك ما لم يكن لدينا فهم مشترك وبناء لغوي نتوافق عليه ونتواصل ونتفاهم على أساسه، لنقدم حججنا للتدليل على وقوع عمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام؟! بل جملة (وقوع عمل أصحاب الأئمّة عليهم السلام بالظهور) هي من الظواهر، وما لم نفرغ من حجية الظهور لا نستطيع وضعها موضوعاً لاستدلالٍ، أو مقدمةً في استدلال.

ثم من أين جاءت القناعة، لدى السيد الشهيد، أو غيره ممن يسوق القول: بان أصحاب الائمّة عليهم السلام عملوا بالظهور، وبنوا على حجيته؟ هل هناك طريق، غير مراجعة الوثائق التاريخية والروايات، التي هي خطابات لغوية ظاهرة في مفاداتها؟ لعل هناك من يقول: جراء مجموع هذه النصوص يحصل لدينا يقين واطمئنان، وتكون نتيجة هذه الظواهر نصاً في المقام.

من المؤكد ان الحصول على يقين، جراء ضم الخطابات الظاهرة في المفاد الى بعضها يتوقف على اعتبار وحجية ظهور الخطابات المجموعة

الى بعضها، بل الخطاب لا يصبح نصاً محكماً، يورث الاطمئنان بمفاده، الا من خلال الجمع بين القرائن، التي يشكل كلٌّ منها دلالة ظاهرة. ودون البناء على الأخذ بالظهور وحجيته لدى أبناء الحوار، لا يسع الافادة من هذه الظهورات.

ثالثاً: لدينا اشكاليات وأسئلة حول الرؤى والمباني، التي طرحها سيدنا الشهيد في بحث «السيرة» عامة. لكننا في هذا البحث ـ حيث لا نريد الخلط والتشتيت ـ نسجل ملاحظاتنا بناءً على التسليم بكل ما أفاد السيد الشهيد من مبانٍ وقناعات تصديقية وتصورية. وعلى أساس النقاش المبنائي ـ كما هو مصطلح أهل العلم ـ ندوّن ما نلاحظ:

حينما نطرح السؤال على سيدنا الشهيد، ونستفهم من حضرته: ما المراد بالمتشرعة، الذين نريد اثبات حجية سيرتهم؟ نجده قائلاً: «اننا نتكلم عن المشترعة المعاصرين لعهد الأئمّةعليهم السلام الذين أُتيح لهم تلقي الأحكام والمعارف الشرعية عنهم بطريق الحس أو القريب من الحس وذلك بالسؤال عنهم. وهم جل الأصحاب المعاصرين لهم والناقلين لآثارهم...»[1].

فهل هؤلاء الأصحاب، الذين تلقوا الأحكام عن حس وكان بإمكانهم السؤال، غير قادرين على تحصيل الاطمئنان بالظهور، جراء التقية، واعتماد الأئمّةعليهم السلام على القرائن المنفصلة، وهم عارفون بموازين الاستنباط،

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٤٢.

وبيدهم معرفة قرائن التقية ومواردها، وهم الذين جمعوا العام والخاص والمطلق والمقيد، والعارفون بوضوح عن وجوب الفحص عن المخصصات والقرائن المنفصلة، ليتمَّ لهم الظهور المنقّح للحكم الشرعي؟

أما قضية المجاز والاضمار والتقدير في لغة العرب، فهو غير قادحٍ بالظهور، وليس مانعاً من تحصيل وتوفير القرائن المطلوبة للوصول بمعرفة ما جاء في ظهور الكلام معرفة تبعث على الاطمئنان، وهم قريبون من مصادر التشريع، ويستطيعون سؤالهم.

ان قضية تحصيل الاطمئنان بظهور الكلام لا تتنافى مع اعتبار الظهور وحجيته لدى عقلاء الناس، بل تحصيل درجة عالية من الاعتقاد الموضوعي بدلالة النصوص عامةً يقع في طول اعتبار الظهور وحجية الدلالة اللغوية، التي يتداولها عُرف المتحاورين.

رابعاً: ان السيرة المتشرعية، التي تُستخدم لإثبات حجية الظهور، هي من نوع السيرة المتشرعية بالمعنى الأعم؛ أي السيرة القائمة على ممارسة فعلٍ، لا يمثل ممارسةً شرعية بحتة؛ كالجهر في الصلاة، انما يمثل العمل بالظهور ممارسة ذات مرتكز عقلائي. والسيد الشهيد يقرر: ان سيرة المتشرعة إذا انعقدت على الاتيان بعمل «فلا اشكال حينئذٍ في ثبوت الجواز بالمعنى الاعم المقابل للحرمة، بل الكراهة أيضاً بنفس الملاك واما ثبوت الوجوب او الاستحباب أو جامع المطلوبية بها؟ فهو بحاجة الى بحث وتفصيل؛ لأن السيرة العملية المتشرعية إن اُحرزت نكتتها الارتكازية وعنوان عمل

المتشرعة فيها كأن عُلم أنهم يعملون ذلك على وجه الاستحباب والأفضلية فنفس ملاك حجية السيرة جاء بلحاظ النكتة المتفق عليها في السيرة. والا بأن كان وجه العمل المتشرعي مجملاً غير واضح فتارة يفرض وجود دواع خارجية طبيعية للالتزام بذلك الفعل؛ كالعرف العام مثلاً فلا يمكن أن يستكشف من انعقاد العمل المطلوبية إذ لعلّه على أساس ذلك الداعي الخارجي وأُخرى يفرض عدم وجود داع كذلك فيكشف ذلك لا محالة عن أصل المطلوبية ولو بدرجة الاستحباب؛ هذا مجمل مفادات سيرة المتشرعة»[1].

أليس العمل بالظهور هو عرف أبناء اللغة، وسيرتهم الراسخة، ونهجهم الاساس في التواصل فيما بينهم؟ ومن المؤكد ان هذا العرف والسُنة العقلانية لم تقم على اساس التعبد، ولم يذهب عقلاء البشر إلى بناء حجية الظهور على اساس التنجيز والتعذير ـ كما تقدم من المحقق النائيني، وأكده السيد الشهيد في أكثر من موضع ـ فهل يمكن أن يُعقل كون النكتة الارتكازية لسيرة المتشرعة تتعدى حدود الارتكاز العقلائي، والبناء على ان سيرة المتشرعة ـ جراء امضاء الشارع لها ـ تقوم على اساس التعبد بالعمل بالظهور، وان الارتكاز المتشرعي يمكن ان نستشكف منه المطلوبية، وتُقرر على أساسها المنجزية والمعذرية؟

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

ومع وجود دواعٍ خارجية وطبعية، قائمة في حياة الجماعات الانسانية للعمل بالظهور، لا يبقى معنىً لإثبات جعلٍ شرعي للعمل بالظهور؛ لوضوح أن تصدي الشارع لجعل حكمٍ ظاهري، في موردٍ، ترسخت فيه سيرة العقلاء على الأخذ به والعمل وفقه، امرٌ لا طائل من ورائه؛ اذ لا نتصور منح العمل بالظهور مشروعية، أو أن يجعل النزوع للعمل به أشدَّ محركية، وأوضح باعثية. هذا اذا لم نقل أن البعث والتحريك لا محل له من الإعراب في مورد سُنن التكوين الانساني، مضافاً إلى ان الجعل التعبدي لا ينسجم بوجه مع طبيعة الارتكاز العقلائي القائم على العمل بالظهور!

نعم؛ يُطرح الاشكال اذا قلنا ان هناك ارتكازاً عقلائياً على جعل الحجية للظهور فيما اذا كان الأمر مرتبطاً بالاغراض المولوية والاهداف التشريعية للعقلاء؛ حيث يجعل العقلاء الحكم الظاهري في مقام حفظ اغراضهم التشريعية ـ وفق نظرية التزاحم الحفظي لدى استاذنا الشهيد الصدر ـ وهذه المقالة امرٌ لا دليل عليه، بل الدليل ضده، كما سنوضح ذلك في مناقشة دعوى بناء العقلاء على حجية الظهور.

حجية الظهور تعني اعتماد الدلالات اللغوية، التي تترسخ في عُرف الجماعة اللغوية، وهذا الاعتماد والمواضعة الضمنية هما جوهر العقد الاجتماعي، وأساس قيام الجماعة الانسانية؛ وهذا هو الذي ساق نصوص المحقق النائيني الى القول: (بل تدور رحى معاشهم ونظامهم، فإنه لولا اعتبار الظهور والبناء على ان الظاهر هو المراد لاختل النظام ولما قام للعقلاء

سوق)؛ ذلك لأن اللغة، وطبيعتها وطبيعة حياة الانسان، وقدرات الانسان المعرفية لا تطيق ان تَنْصَب الدلالات اللغوية في قالب نصوصٍ قطعية، أُحادية الدلالة، ولا تقبل احتمال الخلاف، بل الظهور هو الخيار الوحيد امام الإنسان اللغوي؛ لكي تؤدي اللغة وظيفتها التواصلية فى حياة الجماعات الانسانية.

أما النصوص المحكمة فهي استثناء، ومع ذلك فمرجعيتها إلى الظهور؛ لان النص هو غالباً ما يكون جمع قرائن ظاهرة.

ثم اننا لو فرضنا ان هناك حجية تعبدية للظهور فهي حجية للظهور في مجال الأحكام الشرعية، وليس حجية للظهور والدلالة اللغوية في كل شؤون الحياة، حتى في فهم ديوان الفرزدق، واستظهار دلالات الشعر الجاهلي؛ إذ لا معنى للتعبد خارج اطار الاغراض التشريعية الالهية. والحجية تعني ـ لا اقل عند السيد الشهيد ـ جعل الحكم الظاهري، من قبل الشارع «المولى» بملاك التزاحم بين اغراضه التشريعية، بغية حفظ هذه الاغراض؛ وهنا نتساءل:

ما الذي ينافس الظهور من طرقٍ، لتكون قوة احتماله أو أهمية مغزاه ومضمونه أساساً للترجيح في مقام التزاحم الحفظي؟ ما دام الظهور والدلالة اللغوية، التي قامت عليها المواضعة في حياة أهل اللغة هي الطريق المتعيّن للتواصل والتفاهم، وما دامت اللغة لا تُطيق ان تأتي خطاباتها ودلالاتها قطعية جازمة، الا بالاستثناء، وان النص ما هو الا تجميع لدلالات ظاهرة،

مما تستدعي حجية النص وقيام دلالته حجية واعتبار الظهور في مرحلة سابقة، فكيف يمكن أن نتصور تزاحماً في حفظ الاغراض المولوية، وهل من الممكن ان يسلك المولى طريقاً آخر، غير طريق هدم النظام اللغوي الانساني، وتغيير بنية اللغة، التي فطر الله الناس عليها، وتحديد مسار تكويني آخر للبيان الانساني، الذي أُلهمه الناس، في بناء تكوينهم؟! ان الموضوع غيرقابل هنا، لا القادر عاجز؛ يمكن للقادر ان يخلق انساناً آلياً، يتحدد نظام الاشارة والدلالة لديه تحديداً رياضياً لا يقبل الا وجهاً واحداً، لكنه خلق الانسان ولغته بطريقة مختلفة.

اجل؛ الفهم اليقيني على أساس اللغة ودلالاتها «النص»، والامتثال اليقيني في ضوء الخطابات المولوية، حالة استثنائية نادرة، بل كلاهما يتوقّفان على اعتبار الظهور، وحجيته لدى ابناء اللغة؛ أما الثاني فهناك نقاش فقهي جدي، حول مشروعيته، وحدود هذه المشروعية. وحول مشروعية الامتثال اليقيني «الاحتياط» هناك سؤال، يستدعي ان يُثار، وينصب حول تحليل النكات الارتكازية، الذي يقوم على أساسها بناء العقلاء، ومدرك مشروعية الاحتياط في الشريعة، واجراء المقارنة بينهما، ومثل هذه المقارنة ستوضح معالم اضافية، يمكن الاستهداء بها في مسألة حجية الظهور عامة.

إيضاح وتتميم:

بذل استاذنا الشهيد الصدر جهداً لافتاً لإثبات الحجية (بمعنى التنجيز

والتعذير) للظهور، وعدَّها أمارة شرعية، وحكماً تشريعياً ظاهرياً. وكان الاستدلال بالسيرة المتشرعية لإثبات حجية الظهور الدليل الاول، الذي حرره في دروسه المقررة. وحسب افاداته ـ رضوان الله تعالى عليه ـ للسيرة المتشرعية ركنان يتشيد اثبات حجيتها عليهما:

الركن الاول: اثبات معاصرتها لزمن المعصوم عليه السلام.

الركن الثاني: اثبات موقف ملائم من قبل الشارع ازاء السيرة موضوع الاثبات، يُفاد منه امضاء الشارع لها.

وفي صدد اثبات قيام السيرة لدى المتشرعة على العمل بالظهور في زمن النبي صلى الله عليه وآله، والائمة الطاهرين عليهم السلام؛ نلاحظ: اننا نتفق مع السيد الشهيد في ثبوت الركن الاول من السيرة بشأن العمل بالظهور، ولا نجد أيَّ مبرر للبحث عن اثباته، بل هو الفرض المتعيَّن الوحيد، هذا إذا كانت هناك فروض معقولة اخرى، تنافس فرض العمل بالظهور.

لكن اللافت أن الطرق التي افترض السيد الشهيد سلوكها لإثبات قيام سيرة المتشرعة وعملهم بالظهور، تفترض جميعها قيام سيرة العقلاء على العمل بالظهور، وان الظهور مقتضى طباع العقلاء؛ أي أنه جزء من تكوين الآدميين، ويدخل في صميم بنائهم العقلي، ويمثل عماد قيام الاجتماع الانساني؛ وهذا يفضي إلى أن سيرة المتشرعة لا تمثل بمفردها دليلاً قائماً برأسه على حجية الظهور. وقد أكد السيد الصدر ذلك، بعد اتمامه الاستدلال بالسيرتين؛ حيث عقد فقرة لاحقة للمقارنة بين الاستدلال

بالسيرتين (سيرة المتشرعة، وسيرة العقلاء)، وهناك افاد:

«بل افتراض أخذ أصل ثبوت السيرة العقلائية بعين الاعتبار أمر لا بد منه في اثبات أصل السيرة المتشرعية وليس هذا مستدركاً لما قلنا من ان الاستدلال بالسيرة المتشرعية ليس بحاجة إلى عدم الردع بخلاف العقلائية التي لا يكفي في الاستدلال بها أصل ثبوتها. ووجه الاحتياج أن العقلاء لو لم يكونوا يبنون على الظهورات فكان حال الظهور عندهم حال غيره من القواعد غير المقبولة؛ كالقرعة أو الاستخارة مثلاً، فلا يمكن استكشاف ثبوت سيرة متشرعية في زمان المعصومعليه السلام؛ لأن ذلك انما كان ببيان انه لو كانت لهم طريقة أخرى في مقام اقتناص المرام لكانت حادثة فريدة... فافتراض ان العمل بالظهور هو الطريقة العقلائية الطبعية مقوم لطريقتنا في استنتاج السيرة المتشرعية»[1].

وهذا بيان جليل، واستدراك في محله، وهو المنسجم مع ما يذهب إليه بحثنا من ان اللغة والعقل والتكوين الانساني لا يطيق الدلالات القطعية، وليس في وسع اللغة الانسانية أن تكون نصوصاً جزمية، لا تحتمل الا وجهاً واحداً، بل الطبع والتكوين الانساني واللغة جميعها تفرض على النظام الدلالي اللغوي الانساني ان تنعقد الدلالات فيه عبر الظهور والتجلي الذي يقبل بذاته الخلاف، لكن قوام قيام اللغة وأدائها لدورها الرئيس في حياة

---

(١) بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٢٥٥.

الجماعة الانسانية يتم عبر الدلالات الظاهرة الدلالة، وعليها يتواضع أبناء المحاورة بشكلٍ عام.

لكن السيد مقرر دروس استاذنا في «بحوث في علم الاصول» ذكر مناقشة في هامش النص المتقدم، تمثل نقضاً لما افاد السيد الشهيد الصدر؛ مما يستدعي النظر فيها، وفحص مدى سلامة هذه المناقشة. سأنقل نص السيد المقرر كاملاً ـ رغم طوله ـ لكي لا نتعسف في مناقشة نص مجزوء نقله، بل أضعه امام القارئ، بكل عباراته، ثم احاول تدوين ملاحظاتي عليه. قال في هامش الصفحة (٢٥٥) ما يلي:

«الظاهر انَّ اصل عمل المتشرعة من أصحاب الأئمّة بظهورات الادلة الشرعية مما لا مجال للشك فيه ولو لوضوح بنائهم على نقل الاحاديث والروايات عن المعصومين وضبطها للعمل والإفتاء حسب ظواهرها فلا يتوقف اثبات أصل السيرة المتشرعية إلى افتراض ثبوت السيرة العقلائية، نعم نستكشف من عدم نقل تصدٍّ شرعي مباشر لاثبات حجية الظهور ان العمل به كان على وفق الطبع العقلائي أيضاً للشارع والمتشرعة معاً والا فلو كان الشارع هو موجد هذه السيرة ومؤسسها لانعكس ذلك في بياناته، فالسيرة العقلائية تثبت بالسيرة المتشرعية القطعية أيضاً»[1].

السؤال هنا هو: كيف اصبح واضحاً ان بناء أصحاب الأئمّة كان قائماً على تدوين الاحاديث ونقلها وضبطها للعمل والافتاء حسب ظواهرها؟

(١) نفس المصدر، هامش ١، ص ٢٥٥.

كيف يتم هذا الوضوح، واحتمال ان يكون نقلهم وضبطهم للاحاديث للعمل بالاطمئنان والجزم بدلالاتها قائماً؟

وليس هناك من سبيل لنفي هذا الاحتمال، وحصول الوضوح والجزم بان سيرة المتشرعة قائمة على العمل بالظهور الا من خلال طريقين:

الاول: ان المتشرعة ليسوا بدعاً من الخلق، بل هم عقلاء والسيرة العقلائية قائمة على العمل بالظهور، وهذا طبع عقلائي لا شك فيه؛ أي اننا نثبت قيام السيرة المتشرعية على العمل بالظهور بأخذ سيرة العقلاء أصلاً موضوعياً في اثباتها. أو نذهب مذهب بحثنا في الرجوع إلى طبيعة الدوال اللغوية، ووظيفتها الجوهرية، ليكون الظهور هو الخيار المتعيّن، الذي تطيقه اللغة، ويتم التواصل بين أبنائها على أساسه.

الثاني: ان نعود إلى الأحاديث والروايات والمأثور التاريخي، الذي وصل إلينا بواسطة اللغة ودلالاتها، ونقول اننا نجزم من خلال دلالات الروايات أن أصحاب الأئمّةعليهم السلام عملوا بالظهور، وكان الظهور قاعدةً قد اتخذوها لفهم الآيات والروايات، والافتاء على قاعدة هذا الفهم المعتمد على الدلالات الظاهرة من نصوص اللغة وقرائن الحال والمقال.

وليت شعري هل يمكن فهم النصوص والروايات والأحاديث، دون البناء على ظهور الدلالة؟ نعم دون اعتبار الظهور والاخذ به ليس بوسعنا الوصول إلى قناعة يقينية بان المتشرعة من الأصحاب عملوا بالظهور؛ أي أننا إذا أخذنا روايةً روايةً، وحاولنا فهمها، بغية تجميع القرائن للبلوغ إلى

درجة الجزم واليقين، فان كل قرينة لا يمكن الاعتماد عليها، دون البناء على اعتبار فهمنا، الذي يعتمد في نهاية المطاف على استظهار النصوص والروايات. نعم، ما لم يكن الركون إلى الظهور حجةً ودليلاً وكاشفاً عن المراد من النص و الرواية والحديث؛ لا يتسنى لنا تشكيل قرينةً، يصح الاعتماد عليها. والقول باننا نأخذ بالاحتمال الضعيف ونبني فهمنا عليه، ثم نراكم الاحتمالات، قول في غاية الوهن؛ لاننا ما لم نفهم الرواية لا نستطيع أخذها قرينة، ولا يتسنى لنا الفهم ما لم نستظهر النص.

هذا مضافاً إلى اننا نستفهم أيضاً: كيف نستطيع ان نستكشف بمن عدم تصدي الشارع مباشرة لجعل حجية الظهور ان العمل بالظهور كان وفق الطبع العقلائي للشارع والمتشرعة؟ هل يمكن ذلك دون افتراض علمنا المسبق بان العمل بالظهور سنة عقلائية طبعية راسخة؟ إذ عدم تصدي الشارع مباشرة غاية ما يستكشف منه استناد السيرة إلى عامل خارج دائرة التشريع، اما ان هذا العامل طبع عقلائي، أم انه خيار أبناء الحجاز أو العرب، فهذا لا يتعيّن الا بمعرفة سابقة وخارج اطار المتشرعة وسيرتهم وموقف الشارع منها؛ أي أن القول بأن عدم تصدي الشارع لجعل الحجية للظهور بشكل مباشر كاشف عن مرجعية العمل بالظهور لدى المتشرعة إلى طباعهم العقلائية، قولٌ يفترض مسبقاً العلم بان الظهور والعمل به أمر يفرضه تكوين اللغة و العقلاء وطباعهم وسيرتهم؛ وهذا يعني أخذ حجية الظهور العقلائية مصادرة، ومن ثم يتعذر اثباتها بالسيرة المتشرعية الا إذا اعتمدنا الاستدلال الدوري والمصادرة على المطلوب.

نعود إلى الركن الثاني من أركان السيرة المتشرعية ـ حسب نظرية السيد الشهيد ـ لكي نعرف كيف يمكن اثبات هذا الركن لدى السيد الشهيد. أفاد في بيانه في بحث السيرة قائلاً:

«فالسيرة المتشرعية دلالتها على قبول الشارع لمضمونها تشبه دلالة البرهان الإنّي... اننا نتكلم عن المتشرعة المعاصرين لعهد الأئمّة عليهم السلام، الذين أُتيح لهم تلقي الاحكام والمعارف الشرعية عنهم بطريق الحس... ومن الواضح ان تطابق آراء الأصحاب والمتشرعة في عصر من هذا القبيل لا محالة يكشف عن تلقيهم ذلك الحكم من الشارع بمعنى استناد موقفهم العملي إليه... إذ المفروض ان السيرة انعقدت في مسألةٍ شرعية بحتة كالجهر في الصلاة...»[1]

من الواضح ان اثبات الركن الثاني فيما أفاد أعلاه لا ينفع في اكتشاف الموقف الملائم المنسجم مع امضاء السيرة، حينما تكون السيرة منعقدة على مسألةٍ ليست شرعية؛ أي حينما تكون السيرة متشرعية بالمعنى الأعم، والظهور أوضح مصاديق السيرة المتشرعية بالمعنى الأعم.

لكن السيد الشهيد استدرك ذلك في نهاية بحثه عن السيرة فأفاد: «وينبغي ان يعلم ان ما نجعله سيرة متشرعة له أحد معنيين:

١ـ سيرة المتشرعة بنحو يكون تشرعهم حيثية تعليلية للسيرة نظير سيرتهم على الجهر بصلاة الظهر من يوم الجمعة لو فُرضت؛ وهذه سيرة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

المتشرعة بالمعنى الأخص.

٢ـ السيرة التي مارسها بالفعل المتشرعة وجرى عليها سواءً كان ذلك لتشرعه أو طبعه... دون الجزم بان هذا العمل هل هو من باب عقلانيتهم أو لأجل تشرعهم وتلقيهم ذلك من المعصومين عليهم السلام وهذه سيرة متشرعية بالمعنى الأعم...

وكلا المعنيين للسيرة المتشرعية تكون حجة بملاك كشف المعلول عن علته إلا انَّ السيرة بالمعنى الاول أقوى دلالة من المعنى الثاني؛ إذ لا يحتمل فيه ان تكون ناشئة من الطبع العقلائي... الا ان كليتهما حجة على كل حال بملاك واحد؛ لأن النزعة العقلائية وإن كانت تقتضي الجري على طبقها إلا انَّ المتشرعة حيث انَّهم متشرعون فاحتمال انَّهم جميعاً قد غفلوا عن حكم المسألة شرعاً وانساقوا وراء طباعهم العقلائية من دون سؤال واستفسار أو تفهم للموقف الشرعي ولو روحاً في مسألةٍ داخلة في محل ابتلائهم كثيراً منفي أيضاً بحساب الاحتمالات»[١].

ان الاستفهام عن الموقف التشريعي في واقعة لا يخطر ببال عاقل أن تكون مورداً تشريعياً عملٌ لا نتوقع حدوثه، ونستبعد وقوعه؛ كأن يسأل المتشرعة عن حكم الشريعة في مسألة الحديث بعضهم إلى بعض. ان السؤال عن مشروعية العمل بالظهور هو عبارة أخرى عن سؤال الامام عليه السلام عن حكم التفاهم والتواصل معه، وهل يصح الاعتماد على فهمنا للغتنا في

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

فهم لغة الشارع وخطاباته؟ انه سؤال لا نتوقع صدوره ما دمنا كائنة ناطقة نتواصل عبر اللغة ودلالاتها، هذه الدلالات التي ـ حسب نظريه الشهيد الصدر ـ تكوينية وجودية في مرحلة التصور، وتتطلب تعهداً وتوافقاً اجتماعياً من قبل أبناء اللغة في مرحلة التصديق. عندئذٍ هل يتخيل عاقل حصيف ان مشرعاً أو مقنناً عاقلاً حكيماً، يتسنى له كمشرع ان يُنشيء حكماً تشريعياً يتدخل في تحديد مسارات الدلالات اللغوية؟

أما التغييرات اللغوية التي أحدثها الخطاب الشرعي، فيما عُرف بـ «الحقيقة الشرعية» مقابل الحقيقة الوضعية لم تحصل جراء تدخل الشارع بوصفه شارعاً، إنما حدثت وتكونت على غرار حدوث وتكوّن سائر التغييرات اللغوية، حيث تمر عبر مراحل وتخضع لقوانين ليست بيد مشرع، أو حتى الواضع اللغوي فهو لا يقدر على تغيير الدلالات، ما لم تمر بمراحل خارج ارادة الواضع، وما الوضع الا معدٌّ وجودي لحصول عقد الدلالة.

إن العمل بالظهور تقوم على أساسه سُنن اللغات وحياة الآدميين. والمتشرعة حقبة من حقب الحياة الانسانية، ولم يكن عمل المتشرعة بالظهور معلولاً لجعل شرعي، لا أقل في بداية الخطاب التشريعي. أما بقاء المتشرعة على العمل بالظهور فلا يمكن ان نتصور كونه معلولاً لموقفٍ تشريعي، في ضوء ما تقدم، مضافاً إلى ذلك وضوح ان العمل بالظهور اللغوي، والتواصل عبر الدلالات المتواضع عليها سنة الآدميين جميعاً، حتى أولئك الذين لم يعرفوا ديناً أو تشريعاً ألهياً.

يصل الدور الى الاستدلال بالسيرة العقلائية على حجية الظهور. وقد أكّد السيد الشهيد على تركيب دليل السيرة العقلائية لتنتج حجية تعبدية مؤثرةً ـ كما قال ـ لحصول الحجية بمعنى التنجيز والتعذير العقلي. وقد ركّز على نقد مبنى المحَقق الأصفهاني، الذي فسّر قيام السيرة بان الشارع اتخذ الظهور طريقة في الخطاب، بوصفه سيد العقلاء وأحدهم. بينا يصرُّ السيد الصدر على اثبات تلقي السلوك العقلائي من الشارع، وان نتفهم ان هذا السلوك قد تمَّ تقريره من قبل الشارع، فيكون التقرير الشرعي هو الحجة التعبدية، التي يصار عبرها لاثبات حجية الظهور، بمعنى التنجيز والتعذير.

هنا يُثار استفهام عن جدوى جعل الحجية للظهور، بوصفها حكماً ظاهرياً، بداعي بعث وتحريك المكلَّف للعمل بالظهور؟ اذ ما دام العقلاء يأخذون بالظهور ويعتبرونه، ويقوم التواصل بينهم على أساسه، ويتم حجاجهم في ضوئه، وما دام اكتشاف الحكم الشرعي بالظهور ينقّح موضوع الحكم باستحقاق العقاب والثواب، فما هي جدوى جعل الحجية التعبدية للظهور؟

صحيحٌ انه ليس هناك ملازمة بين حكم العقلاء وبنائهم على عمل، وبين الحكم الالهي، لكن التطابق بين العقلاء وبين الشارع، بوصفه أحد العقلاء، مُحْرزٌ في موضوع بحثنا «الظهور». ومن المؤكد ان بناء العقلاء الراسخ يمتد قهرياً الى لسان الشارع وخطاباته، لكن هذا الامتداد لا مناص منه، وليس له أثرٌ سلبي على الكشف عن أغراضه، فما المسوغ لجعل حجية

تعبدية في المقام؟ خصوصاً وان الظهور المعتبر لدى عقلاء أبناء اللغة ينصب على حكم شرعي، وهو يحقق موضوع الطاعة والعصيان واستحقاق العقاب، على مختلف المباني في قضية تفسير استحقاق العقاب والثواب.

أثار السيد الشهيد قضية معقولية جعل حكم تعبدي في موارد حكم العقل المستقل، وهناك ذهب إلى القول ان غرض الشارع في حفظ تطبيق أحكام العقل إذا كان بمرتبة ودرجة حافظية ومحركية حكم العقل المستند لذات الفعل ودرجة اقتضائه للالزام فحينئذٍ «لا موجب لافتراض ان المولى يُعمل مولويته ويجعل على وزان الحكم العقلي حكماً شرعياً»[1]. أما تشخيص درجة اهتمام الشارع فهو «قد يكون بدليل شرعي، وقد يكون راجعاً الى مناسبات وأذواق عقلائية لا يمكن التعويل عليها ما لم تبلغ مرتبة الجزم واليقين»[2].

وهنا يجدر التنويه بما يلي:

١ـ ان كلاً من الإشكال على معقولية جعل حكم تعبدي تشريعي في موارد العقل المستقل، والجواب مبنيٌّ على: أن العقل المستقل (الذي هو العقل الخالص من الخبرة التشريعية والعقلائية) يتناول في أحكامه تحديد وظائف المكلفين في عالم الافعال وتزاحمها الموضوعي، وان أحكام هذا العقل تخضع في نهاية المطاف للتخصيص، والتقييد، والاستثناء.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه.

وهذا المبنى يتعارض تعارضاً أساسياً مع رؤية بحثنا للعقل العملي وأحكامه، وهوية هذه الأحكام، وموقعها وفضائها النموذجي، الذي صممها الا بدّاع الكوني لتكون في هذا الفضاء. وقد أستوفينا عرض رؤيتنا ومواقفنا من سائر اشكاليات الحكمة العملية في دراساتٍ، توزعت على مجموعة من الإصدارات، وبعضها لا يزال مخطوطاً.

لكننا هنا نسجل تأكيداً على ان الشرائع السماوية، وجُلّ التشريعات الوضعية جاءت للحفاظ على جوهر الأحكام العملية، في عالم التزاحم والتعارض بين الأفعال. وان الشريعة في الزاماتها جميعاً مؤسسة لأحكامها، التي هي في نفس الوقت الذي تضع المبادىء الأخلاقية والأحكام العملية المتعالية مناراً لها، جاءت مغايرة من حيث الهوية عن أحكام العقل المطلقة، جاءت تلاحظ عالم الفعل في ملابساته، بينا تتقرّر أحكام العقل محمولةً على الأفعال بذاتها؛ حيث لا تعارض ولا تزاحم بين الأفعال في عالم العقل، ولا تصادم بين أحكام العقل الخالص. إنما هو العقل المشوب بالخبرات التجريبية تتعارض أحكامه، وتتزاحم الأفعال وتتعارض من زاوية نظره، ومن الفضاء الذي يصبُّ فيه أحكامه.

سنتناول الملاحظات القادمة، بغض النظر عن وجهة نظرنا في أحكام العقل العملي.

٢ـ ان رسوخ العمل بالظهور في حياة الانسان اللغوية أشدّ وضوحاً، وأبعد عن دائرة الخلاف والنقاش من أحكام العقل العملية، بل اللغة

وظهورها أسبق زمنياً من أحكام العقل العملية في تبلورها بأذهان الآدميين، لا اقل كما نعرف. لقد ناقش الحكماء والمتكلّمون على طول تاريخ المعرفة الانسانية أحكام العقل العملية، واختلفوا أيَّ اختلاف حولها، بدءاً من بداهتها، الى عقليتها، ومن ثمَّ اختلفوا حول وجودها ومصداقيتها، دون أن نجد أي خلاف حول قضية الظهور واعتباره، بل بدون اعتبار الظهور لم يكن ممكناً النقاش حول أحكام العقل العملية.

ان رسوخ قضية اعتبار الظهور والمواضعة العقلانية عليه تبلغ حدَّ قيام حياة البشر بأسرها على العمل والجري، وفق هذه المواضعة. ومن ثمَّ ليس هناك من اعتبار وجعل قادر على ان يضيف دافعاً ومحركاً صوب التمسك بالظهور، ومن ثمَّ يمسي أيُّ جعل اضافي عملاً لا طائل من ورائه. ولا اعتقد ان هناك أي مناسبة أو ذوق عقلاني، يعطي لأيٍّ اعتبارٍ وجعلٍ ظاهري تسويغاً.

٣ـ لو أغمضنا النظر عما تقدم من ملاحظة، فسوف نجد ان أي جعل ظاهري لا يكون محركاً ومضيفاً مرتبةً لدرجة حرص الشارع على اغراضه، ما لم يبلغ درجةً من الوضوح، تتجاوز الأدلّة اللفظية وظهورها، وتتعدى حدود أي ذوق أو مناسبة مفترضة. وجعلٌ ظاهريٌ يبلغ هذه المرتبة أمر دون اثباته خرط القتاد، بل البحث عنه أمرٌ لا طائل من ورائه.

وأكبر شاهد على ما نذهب إليه هو موقف الفقهاء من هذه القضية، حيث لا نعثر على تسالم وقبول واضح لها، على ان المحركية المتوقعة

والحافظية التي ذهب إليها استاذنا الشهيد هي محركيةٌ وحافظيةٌ، تنحصر دائرتها في حدود الفقهاء المستنبطين للأحكام، وهم لم يتفقوا عليها، أو قل لم يقتنصوها، ولم يقفوا عليها في الأعم الأغلب.

وشاهدٌ آخر هو: ان صناعة اثبات حجية الظهور واجهت مشكلات فنية معقدة، وكان أبرز عواملها هو قيام وتحقق اعتبار الظهور ورسوخه قبل ولوج البحث في اثبات الحجية، وتوقف الاستدلال على حجية الظهور على اعتبار الظهور والعمل به، في مرتبةٍ سابقةٍ للبحث في اثبات الاعتبار والحجية. وهذا ما سنقف عليه بجلاء، عبر المناقشات القادمة.

حجية الظهور لدى الشيخ الحائري:

ذهب الشيخ عبدالكريم الحائري في «دُرر الأصول» إلى القول:

«إذا علمنا بان المتكلم يكون في مقام تفهيم المراد ونعلم انه لم ينصب قرينة ـ مع الالتفات ـ تصرف اللفظ عن ظاهره نقطع بان مراده هو ما يُستفاد من ظاهر اللفظ إذ لولا ذلك لزم الالتزام بانه تصدى لنقض غرضه عمداً وهذا مستحيل ولا يختص ذلك بمورد يكون المتلكم حكيماً، بل العاقل لا يعمل عملاً يكون فيه نقض غرضه سواء كان حكيماً أم لا وهذا واضح»[(١)].

بنى الشيخ على أن أصل ظهور الكلام في المعنى يصبح يقينياً، على أساس يقينين، وعلى كبرى استحالة نقض الغرض من قبل العاقل، فهو لم يعتمد في تأكيد ان المتكلم في مقام تفهيم المراد، على قاعدة ظهور حال المتكلم، هذا الظهور غير القطعي الدلالة، ومن ثمَّ افترض العلم بأن المتكلم في مقام تفهيم المراد؛ لكي لا يحتاج اثبات اعتبار الظهور إلى الاعتماد على ظهور حال المتكلم، بل نصَّ على اننا نعلم بان حال المتكلم انه في مقام الإفهام. وكذلك قضية نصب القرينة، حيث بنى على العلم بعدمها؛ لكي لا نحتاج إلى إثبات اعتبار الظهور اتكاءً على اثبات أصول لفظية؛ كأصالة عدم القرينة، المتفرعة بدورها على اثبات أصل حجية الظهور واعتباره.

---

(١) درر الأصول، ج ٢، ص ٣٠.

لكن استنتاج اليقين بدلالة الظاهر على المراد، استناداً إلى صغرى حصول اليقين بان المتكلم في مقام الافهام واليقين بعدم القرينة، وكبرى استحالة نقض العاقل لغرضه، استنتاج غير سليم، ودونه عقبات، استبعد كل الاستبعاد امكانية دفع هذه العقبات والاشكالات:

١ـ ان حصول اليقين بأن المتكلم في مقام الافهام، وحصول اليقين بعدم نصب المتكلم قرينة صارفة للظهور، ليس أمراً بديهياً أو مستنتجاً من برهان، بل إذا حصل، ويندر ان يحصل، فهو يحصل بجمع القرائن الظاهرة، وهذه القرائن لا تدخل في حساب تراكم الاحتمالات، دون أن تكون ذاتها معتبرة وحجة، يأخذ بظهورها المتفاهمون والمتواصلون عبر اللغة والكلام. كيف يُصار إلى العلم بأن المتكلم ملتفت وغير غافل تماماً، هل يتم ذلك ببرهان، أم هناك قرائن حالية أو قل ظهور حالي نركن إليه؟

٢ـ من أين أتت استحالة نقض الغرض من قبل العاقل؟ إذا كان لهذه الاستحالة الوقوعية من أساس فهو عدم معقولية الحكيم المحيط بعلمه أن ينقض ما يريد. اما ان العاقل لا ينقض غرضه، مع توفر الشواهد المتواترة من سلوك عقلاء الناس على نقضهم لأغراضهم، ووقوع السلوك الانساني في تهافت، فأمرٌ دون اثباته خرط القتاد، الا ان نطرح تعريفاً جديداً للعاقل، وعندئذ يعزٌ وجوده، ويندر مصداقه.

٣ـ هل يمكن أن يكون الظاهر ظاهراً، وان المتكلم ما لم يعتمد عليه ينقض اغراضه ويُفسد بيان مرامه وتبيان مقاصده، دون مواضعةٍ واعتبارٍ

للظهور، بين المتواصلين والمتفاهمين، من أبناء اللغة الواحدة؟

٤ـ ان ضم اليقين بحال المتكلم، وانه في مقام التفهيم جزماً، إلى اليقين بانه لم ينصب قرينةً صارفةً عن الظهور، لا يصيّر الدلالة اللغوية يقينية، ولا يُخرج الظهور عن كونه احتمالاً راجحاً. فالمشكلة تكمن في طبيعة اللغة ودلالاتها؛ أي ان اللغة من حيث الأساس حمّالة وجوه، والوقوف يقيناً على دلالة من الدلالات أمرٌ في غاية الندرة، وهو ـ في جميع الصور ـ ناتجٌ من ضم ظهور إلى ظهور، وجمع القرائن، ولا يتسنى اثبات الدلالة ببرهان منطقي، لا محيص عنه.

السيد الروحاني في سياق نظرية الحائري:

جاءت كلمات تقرير دروس السيد محمد الروحاني في «منتقى الأصول» على نهج اثبات اليقين للظهور، واخراج حجية الظهور من دائرة الامارات الظنية، لتكون في مصافٍّ مع اليقينيات!

أفاد: «فالذي يبدو النظر أن دلالة الكلام على ارادة تفهيم معناه وايجاده في ذهن السامع؛ وبعبارة أخرى: دلالته على استعماله في معناه دلالة قطعية لا ظنية ومن باب التعبد؛ وذلك لان المتكلم إذا فرض انه في مقام تفهيم معنى واحضاره في ذهن السامع لأي داع كان، وأطلق اللفظ الظاهر في معنى خاص ولا دلالة له على غيره في نفسه، فلا بدّ أن يكون مراده هو المعنى الذي يظهر فيه اللفظ، إذ ارادة غيره مع عدم دلالة اللفظ عليه خلف

كونه في مقام التفهيم باللفظ. ونتيجة ذلك: هو القطع بأن مراده من اللفظ هو معناه الظاهر فيه»[1].

ترتبط الفقرة المتقدمة، التي نقلناها عن «منتقى الأصول» بما يُصطلح عليه بـ«الدلالة الاستعمالية». وستأتي الفقرة المرتبطة بـ«الدلالة الجدية»؛ ذلك ان الأعلام نوعّوا الدلالة ـ في معرض تحديدهم لموضوع حجية الظهور ـ إلى:

١ـ دلالة تصورية.

٢ـ دلالة تصديقية استعمالية.

٣ـ دلالة تصديقية جدية.

وحول تحديد موضوع الحجية والنقاش، الذي دار بين الأعلام لدينا ملاحظات وأسئلة، سنطرحها لاحقاً، حيث نصل إلى معالجة اشكاليات حجية الظهور. إنّما نركز هنا على موقف السيد الروحاني من قضية ان الظهور حجةٌ قطعية، تثبت للدلالة ثبوتاً يقينياً، سواء أكانت الدلالة استعمالية أم جدية؛ إذ بعد ان افاد الفقرة المتقدمة، قال:

«واما الصورة الثالثة، فالحال فيها كالثانية؛ وذلك لان المتكلم إذا فرض انه في مقام الحكاية عن الواقع ـ مثلاً ـ وانه يحاول ذلك بواسطة اللفظ بلحاظ ما يدلّ عليه من المعنى وجرياً على الطريقة العقلائية، فإذا اطلق

(١) منتقى الأصول، ج ٤، ص ٢٠٩.

اللفظ، فان أراد الحكاية عن غير مدلوله كان ذلك خلف لعدم دلالة اللفظ عليه، فلا بدّ أن يكون مراده الحكاية عن مدلول اللفظ، فيحصل القطع بأن مراده الواقعي على طبق المراد الاستعمالي.

والذي يتحصل: ان دلالة الكلام على المراد الاستعمالي والمراد الواقعي دلالة قطعية لا ظنية.

وهذا خلاف فرض أصالة الظهور من الظنون النوعية المعتبرة شرعاً»[1].

يجدر أن نلاحظ ما يلي:

١ـ ان السيد الروحاني افترض ان المتكلم في مقام التفهيم، ومن المؤكّد ان الروحاني على درايةٍ تامة ان هذا المقام ظاهر حال المتكلم، ومن ثمَّ لكي لا نعتمد الاستدلال الدوري، يجب احراز هذا الظهور؛ أي ظهور حال المتكلم بأنّه في مقام التفهيم، احرازاً يقينياً.

٢ـ افترض أيضاً ان اللفظ الظاهر في معنى دال دلالة يقينية على معنى واحد، لا غير. وهذا الافتراض نفسه عين النتيجة، التي خلص إليها، ومن ثمَّ يكون الاستدلال من قبيل المصادرة على المطلوب. هذا مضافاً إلى ان افتراض دلالته على المعنى، وقيام هذه الدلالة ـ حسب الطريقة العقلائية، كما أفاد ـ تعادل اعتبار الظهور وحجيته، وقيام الطريقة العقلائية على الأخذ به والجري وفق مفاده.

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٠.

٣ـ ثم نريد تفسيراً معقولاً لحصر دلالة الظاهر في معنى واحد، ماذا يعني ان الظاهر لا يدلّ الا على معنى واحد؟ هل يراد منه الدلالة التي يتداولها العُرف ويتواصل على أساسها، أم ان اللفظ بذاته لا يقبل الا الدلالة على معنى واحد؟

إذا كان المقصود ان اللفظ يدلّ ـ وفق طريقة وعُرف عقلاء أهل اللسان ـ على المعنى الظاهر، ولا يأخذ العرف الا بهذا المعنى، فهذا يعني أننا اثبتنا اعتبار وحجية الظهور ببناء العقلاء، وعرف أهل اللغة. ومثل هذا البناء لا يساعد على اعطاء الظهور دلالة يقينية، بل يبقى الظاهر هو الاحتمال الراجح للدلالة، الذي يبني عليه العرف ويأخذ به.

وإذا كان المقصود ان اللفظ بذاته لا يطيق الا الدلالة على معنى واحد، فهل يعني ذلك أمراً، نصطلح عليه الظاهر، أم النص الذي لا يحتمل الا معنى واحداً على وجه اليقين؟

ان النتيجة التي خلص إليها استدلال السيد الروحاني مصادرة على المطلوب؛ لانها متضمنة في المقدمة، وهي الفرض الذي قام عليه الاستدلال. لاحظ النتيجة:

[ان دلالة الكلام على المراد الاستعمالي والمراد الواقعي دلالة قطعية لا ظنية]

ولاحظ المقدمة التي تقرر:

[اطلق اللفظ الظاهر في معنى خاص ولا دلالة له على غيره في نفسه]

ولاحظ المقدمة التي تقرر:

[انه يحاول بواسطة اللفظ بلحاظ ما يدلّ عليه من المعنى وجرياً على الطريقة العقلائية...].

ولبيان ما تقدم من نقاش، بشكلٍ أوضح، نحاول ان نقلب مقدّمات استدلال السيد الروحاني، ونضعها في الصورة التالية:

١ـ يقيناً ان المتكلم في مقام التفهيم والجد.

٢ـ يقيناً ان اللفظ يدلّ على معنى واحد، وهو المعنى الظاهر فيه، ولا يدلّ على غيره بوجه.

اذن، يثبت «الظهور» كدلالة يقينية يقصدها المتكلم في الاستعمال، وفي الجد.

من الواضح ان المقدمة الثانية تنتج النتيجة، سواء أكان اللفظ صادراً من حائط أو كائن غير عاقل، أم كان صادراً من مستخدمٍ عاقلٍ غير جاد، أم كان جاداً. وكل النقاش الذي دار ويدور حول الظهور وحجيته، نشأ وينشأ، جراء كون الظهور، ليس دلالة جزمية يقينية؛ فأخذ اليقين مصادرة في مقدمات الاستدلال خروج عن فرض المسألة.

وإذا أردنا وضع استدلال الروحاني في صيغةٍ أقرب لواقع اشكالية الظهور فسوف تكون:

١ـ ان ظاهر حال المتكلم انه في مقام التفهيم والجد.

٢ـ انه اطلق اللفظ على معنى، ودلالته عليه راجحة، واللفظ ظاهر في ذلك المعنى، حسب عرف أبناء اللغة.

٣ـ أنه لو أراد خلاف الظاهر فهذا خلف ظاهر حاله، وخلاف ارادته التفهيم والجد.

على كل حالٍ استدلال السيد الروحاني يُصادر على اعتبار الظهور، وقيام المواضعة العرفية عليه، ويأخذ الدلالة القطعية مصادرة لاثبات الدلالة القطعية! أجل، لقد استدرك السيد الروحاني فقال:

«هذا ولكن لما كان الانتهاء إلى القطع بالمراد في كلتا الصورتين مبتنياً على فرض كون المتكلم في مقام التفهيم والجد، ومبتنياً على عدم نصب قرينة على خلاف ظاهر الكلام، فهذان الأمران قد لا يمكن احرازهما قطعاً... فيرجع في احرازهما إلى الأصول العقلائية المعتبرة... وهذه الأصول ليست قطعية بل ظنية.»[١]

أجل، القطع بالمراد واليقين بالدلالة مضمون حجية النص المحكم. وما الدلالة الظاهرة الا أساس ومضمون الدلالة اللغوية، التي تحتمل أكثر من معنى، وهي دلالة احتمالية، وتحصيل اليقين بها من نوادر الفرص في فهم اللغة ودلالاتها.

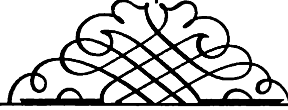


قبل ان نتوغل أكثر مما تقدم في مناقشة المطروح من اتجاهات على بساط البحث الأصولي؛ يجدر بنا ـ بغية تجنب التحشية والتهميش على

---

(١) .

كلمات الأعلام ـ ان نطرح رؤيتنا النظرية للظهور وحجيته، ونقيمها على وتد وعماد، يمكن أن يكون أساساً لملاحظاتنا ونقدنا ومواقفنا من تفاصيل البحث، التي سنستعرضها، في ضوء عطاء وافادات علماء أصول الفقه:



نظرية البحث
في حجية الظهور

تمهيد

تقوم نظرية بحثنا على اساس مبادئ تصورية وتصديقية، نخلص من خلالها الى بناء قواعد نظرية، تمثل اتجاه بحثنا المعتمد في تحديد مجمل المواقف، التي تتطلبها أسئلة واشكالات البحث في حجية الظهور. وترجع هذه المبادئ، التي يتكئ عليها بناؤنا النظري، الى أصول موضوعية (سمها مصادرات أو مسلمات) تمثل قناعات البحث المحررة في مباحث الألفاظ، من علم أصول الفقه، والتي ترتبط برحمٍ ماسة بفلسفة اللغة وعلم الدلالة. وترجع أيضاً الى تعريفات محددة، يمكن الاتفاق عليها لمفردات مسألة البحث (حجية الظهور).

سأعرض هذه المبادئ، بادئاً بشرحها في حدود ما يستوعبه حجم هذه الدراسة، ثم نضعها في مقرراتٍ وقضايا، يسعنا البناء عليها؛ وستستوعب نظرتنا للغة، والدلالة، وقيام عقد الوضع اللغوي، والفهم والاستظهار. وسيتضح لنا ان بناء الدرس، لدى علماء أصول الفقه، فيما يُعرف بـ «مباحث الألفاظ»، بناء طبيعي ومنسجم، وان النقاش في فضول بعض الأبحاث، التي حررها علماء أصول الفقه، نقاش يغفل الدور الذي تلعبه هذه الأبحاث في تنقيح المبادئ التصديقية والتصورية، التي تحدد خيارات المحققين، وتؤثر على مواقفهم من أهمّ مسائل البحث في الأدلّة اللفظية.

ان أي نظرية في مجال حجية الظهور لا محيص من استيفائها لشرط منطقي أساسي؛ وهو: انسجامها الداخلي، وأن لا تكذّبُ قضاياه بعضها بعضاً. ثم لا محيص أيضاً ـ ونحن نبحث في علم أصول الفقه، ونتحدث عن أساس الاجتهاد الفقهي ـ من أنْ يأتي البناء النظري قادراً على التعامل مع اشكاليات البحث، الرابضة في متون الدرس الأُصولي. هذا مضافاً الى ان جدارة النظرية ستختبر في ضوء اشكاليات البحوث والدراسات الدلالية المعاصرة، بل من الضروري ان تنافح أي نظرية عن نفسها ازاء كل اشكاليات العصر، التي تُلقي بظلالها على التفسير والتأويل، واخص هنا مدارس النقد الأدبي الحديث واتجاهات التأويلية الراهنة.

المبادئ التي تقوم عليها النظرية

حينما نريد ان نتعرف على ماهية الظهور ودلالته، ومصدر اعتباره واتخاذه قاعدةً للحجاج والتفاهم؛ علينا الذهاب الى بؤرة هذه الدلالة، اعني اللغة، لنتحراها في ضوء المفهوم الأوسع لها، اعني نظام الاشارة، وعلى قاعدة أوسع معطيات ومبادئ درسنا نتدرج؛ لاستيفاء العناصر المؤثرة في سياق تجلي الخطاب اللغوي وفهمه. على ان تصنيفنا للمبادئ التصديقية والتصورية، اعني مصادرات البحث ومسلماته ليس تصنيفاً حديّاً، بل قد تتداخل المصادرات بقواعد الاستنتاج وتتداخل أيضاً مع المعطيات والنتائج النظرية. فما نعدّه مصادرة ومنطلقاً لرؤى نظرية البحث قد نشعر بالحاجة الى التدليل عليه، في مرحلةٍ من مراحل بناء مواقف درسنا لاشكالياتٍ لا محيص من فحصها، والخروج بموقفٍ واضحٍ ازاءها:

١ ـ اللغة:

اللغة في جوهرها نظام للاشارة والدلالة. الاشارية والدلالة تدخلان في صميم ماهية اللغة، وهما المسوغ الوجودي للغة. سواء أقلنا ان اللغة في نشأتها توقيفية (وان اللّه سبحانه وتعالى الهم الانسان، وصمَّم بنيته التكوينية بالطريقة، التي تنتج هذا النظام المذهل، الذي يُتاح عبره لبني البشر ان يتفاهموا، ويتواصلوا)، أم قلنا ان اللغة اعتبار ومواضعة (حيث يذهب الآدميون لبناء نظام اشارة، عبر الأصوات التي منحها الخالق لهم، فيضعون الألفاظ ازاء المعاني، ويتفاهمون على أساس دلالة الألفاظ على معانيها، هذه الدلالة التي خلقها الوضع والاعتبار)، أم ذهبنا مذهب الاقتران الشرطي في تفسير نشأة الدلالة أو قيام عقد الارتباط بالدال والمدلول.

النظام اللغوي نظام اشاري معقد، تتداخل في تكوينه عوامل شتى. واعتقد ان من يذهب بعيداً في ربط نظام الاشارة اللغوي بالمنعكسات المحيطية، ويحصر بناء اللغة المهيب بالبيئة المادية، وبالعناصر الفسيولوجية للانسان، يكون قد ارتكب خطأً بيّناً، على غرار من يغفل هذه المؤثرات، ويغوص في بناء العقل الانساني؛ ليضع اليد على ما خلف العوامل المادية، والبيئة والمحيط، فيكتشف حجم التناغم وأثر العقل الانساني وملكاته التكوينية في بناء اللغة.

ان اغفال عنصر الاعتبار والمواضعة في فهم اللغة الانسانية، والتركيز في

تحليل ماهيتها على بناء العقل الانساني ومواهبه العميقة، أو التركيز على قوانين الظواهر السلوكية، وربط اللغة ربطاً حاسماً بقوانين المثير والاستجابة، وتفسيرها على قاعدة الاقتران الشرطي، جفاء لواقع اللغة الانسانيه؛ ذلك ان اللغة تعتريها التغييرات والتحولات، جراء عوامل ترتبط بشكلٍ واضح بالاعتبارات والمواضعات، والمواقف التي يبني عليها أبناء اللغة، سواء أقلنا ان هذه المواقف تتم بقوة العقل الجمعي، أم قلنا انها اجراءات فردية واعية، يتخذها فرد أو مؤسسة بوعي وتحقق، ثمّ تتابعهم الجماعة اللغوية، وتبني على خياراتهم.

٢ ـ الدلالة:

دلالة الألفاظ على معانيها ليست أزلية ولا أبدية، انما الدلالة حادث وجودي، له أسبابه، ومن المؤكد ان هذه الأسباب والعلل لو كانت من سنخ العلل التكوينية الخالصة، لكانت العلاقة بين الدال والمدلول محكومة بالتأبيد، إنْ قلنا ان اللسان والكلام من عالم الحدوث، والا فسوف تكون أزلية أبدية. والأمر ليس كذلك لوضوح حدوث التغييرات الهائلة على اللغات والدلالات، وموت بعض اللغات واندثارها، وهذا مؤشر جليٌّ على ان عنصر الاعتبار والمواضعة يدخل في صميم العوامل الوجودية المؤثرة في قيام عقد الدلالة، وصيرورتها.

أين ومتى تتوفر الدلالة على الوجود؟

هذا استفهام مصيري، تتحدد في ضوء الاجابة عليه كثير من الخيارات. وعلى أساس رؤية نيّرة في الاجابة على هذا الاستفهام؛ تتحدد مجموعة طرقٍ للخروج من أكثر مآزق واشكاليات البحث في علم أصول الفقه وعورةً وضبابيةً، وتفتح الباب في نفس الوقت امام الدخول الى جدلٍ مثمر وبنّاء مع اشكاليات الحداثة الدلالية.

اما الجواب فهو باختصار:

الدلالة لا تحصل بالقرن المؤكد فحسب، ولا تتوفر على وجودها بمجرد اعتبار معتبر ونص مجمع اللغات، وليست عملاً اعتباطياً محضاً، لا دخل للعقل وتكوين العقل الانساني في توفره على حظ الوجود.

دلالة اللغة واشاريتها ليست على غرار الإشارات الفردية، التي يضعها أو تبصرها الكائنات، كما لو وضعت ساعتك بيمنك لتؤشر لك وتدلك على وجود موعد لك مثلاً، وليست كعلامات الأقدام ودلالتها على مرور قادم على الطريق المُعلم.

الدلالة تقوم بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى؛ وهذا يعني انها ترتهن بقدرة العقل الانساني على ادراك المفاهيم الكلية، والربط بينها. والدلالة اللغوية ليست جهداً فردياً على الاطلاق، بل هي حدث وجودي يحصل في ظل جماعة لغوية. ولا تقوم الدلالة وينعقد قوامها بين الجماعات اللغوية، دون أن يكون توافق ومواضعة بين أبناء اللغة؛ وهي في عامة الأحوال مواضعة مضمرة وتوافق ضمني صامت.

حصول الدلالة ووقوعها في عرصة الوجود يعني: ان أبناء الجماعة اللغوية اضحوا قادرين على استخدام الدال اللغوي لأيصال مدلولاته، التي هي مقاصدهم ومراداتهم، ايصالها الى بعضهم بعضاً. أي ان وجود الدلالة توأم تفاهم وتواصل أبناء الجماعة اللغوية فيما بينهم، ونقل مقاصدهم الى بعضهم، وتبادل خبراتهم فيما بينهم.

المواضعة والتوافق تتمٰ على اساس فهم مشترك للدلالة، و الفهم المشترك هو أساس قيام الدلالة. ما لم يتحول الفهم من عالم الفرد ومحيط الفاهمة الذاتية الى عالم الجماعة اللغوية، والى الواقع الموضوعي لمحيط التواصل بين أبناء هذه الجماعة، ويتحول الى فهم نوعي، وظاهرة عامة تتم المواضعة الضمنية عليها، لا يكون للدلالة حظ من الوجود.

التواصل اللغوي، الذي يتم عبره قيام عقد الدلالة، يجري في سياقات جملية. ويتحرى المتواصلون تحديد مقاصد بعضهم بعضاً، وهذا هو مفهوم التواصل ومضمونه الحقيقي. اذن، لا ينصب الفهم هنا على ظهور مفردة أو سياق بمعزل عن قصد المتكلم؛ أي ان المتلقي لا يغوص في عالم صور المفردات ودلالة هيئات الجمل التصورية، إنّما يتلقى ويتحرى ما يريده مفاد الكلام ودلالته التصديقية.

اللغة والظهور:

لا شك ان الكلام يفقد مسوغه الوجودي حينما يكون مجملاً، أو مُساقاً

على نهج التعمية، فاللغة واللسان جاءا بغية البيان، وفي سبيل التواصل والتفاهم بين الآدميين. اللغه بلا دلالة لا يبقى لها مسوغ. اذن، يبقى امامنا شكلان من اشكال الدلالة، يتفق عامة الدارسين على تنويع الدلالة لهما: الظاهر، والنص. وقد عرّفوا النص بما لا يحتمل الا وجهاً واحداً، ويدلّ على معناه دلالة يقينية، اما الظاهر فهو ما يدلّ على معناه دلالة راجحة، دون الغاء احتمال الخلاف.

الظهور والنص والفهم والدلالة تستدعي عقلاً وذهناً يفهم، ويستدل ويستحضر الدال والمدلول، ويتيقن من الدلالة، أو يعتقد بها اعتقاداً ترجيحياً. وهنا نلاحظ: ان اليقين والاحتمال والمتيقن والمحتمل كلٌّ منها حالات ذاتية؛ أي ان الدلالة والفهم الذي يتسم باليقين أو الاحتمال الراجح هو ذاته ظاهرة قائمة في الذهن الانساني، على غرار قيام الاحتمال الراجح واليقين؛ حيث هما درجة من درجات الاعتقاد العقلي. ومن المؤكد اننا لا نملك طريقاً عقلياً قائماً في ذات الفاهمة الانسانية لمعرفة وحدة الأفهام واشتراكها، بل الاتصال اللغوي وحده، بوصفه واقعة موضوعية، قادر على اكتشاف تشارك الأفهام، ووقوع الأفهام على دلالةٍ وفهمٍ مشترك، يستطيع أبناء اللغة من خلاله تبادل الخبرات، والتوغل الى مقاصد بعضهم بعضاً. اذن، فالتواصل اللغوي هو طريق الفهم الشخصي للتحقق من الفهم النوعي، والخروج من الذات الى الموضوع.

تطرح قضية المواضعة والدلالة و الظهور النوعي، الذي يقوم التواصل

وتقوم المواضعة عليه، مسألةً واستفهاماً:

هل الظهور والفهم النوعي يعني الدلالة الوضعية (التي يصطلح عليها بالدلالة الحقيقية ـ مقابل المجاز)، أم المجاز لا يبلغ مرحلة الجواز الا من خلال ظهور الكلام عند نوع أبناء اللغة، وان يستند الى مواضعة؟

جوابنا باختصار هو:

ان الظهور والفهم النوعي لا يعادل الدلالة الوضعية، بل تستند كل الدلالات الى المواضعة العرفية، والمجاز والحقيقة معاً، يخضعان بدرجاتٍ متفاوتة لبنية اللغة، وهما محكومان بقواعدها. وسيأتي مزيد ايضاح لهذه الافكار، عبر نقاش تفاصيل الاشكاليات المطروحة في علم أصول الفقه، وتتكرر مقاربة هذه الأفكار في سياق إثارة اشكاليات مدارس النقد، وفلسفة اللغة، ومدارس التأويل الحديثة.

٣ ـ الفهم:

الدلالة هي توأم الفهم، ان لم نقل هي الفهم اللغوي ذاته. والاستفهام الذي يُطرح في ضوء ما تقدم هو:

هل الفهم المشترك الذي تستقر عنده الدلالة يعني: ان أبناء الجماعة اللغوية يفهمون اللغة، ويستجيبون لدلالاتها على مستوى واحد وعلى غرارٍ موحد، ام ان الأفهام تتفاوت والاستجابات تتنوع؟ هل انعقاد الدلالة يصيّر عقول الآدميين في فهم اللغة واكتناه أسرارها والتفاعل مع معطياتها ذات

مكيال واحد في أرض مشاع موحدة التضاريس والغِلال، ام ان انعقاد الدلالة على قاعدة المواضعة على فهم مشترك يمثل انطلاق الاشارة اللغوية لتضحى ظواهر وجودية كائنة مع كينونة كل آدمي، تتجلى على قاعدة الكثرة في عين الوحدة، وان عالم اللغة غيث تسيل عقول الآدميين فيه كل وادٍ بقدره؟

واقع حياة اللغة والجماعات اللغوية يؤكد ان تواصل أبناء اللغة وتداولهم الخبرات والأفكار، على قاعدة الفهم المشترك، لا يعني بوجه ان أبناء اللغة يقفون كلهم على قدم المساواة في فهم نصوص اللغه، واستظهار مضامينها، والتفاعل مع دلالاتها، بل ترد الدلالة المشتركة الى عالم الأفراد، وتتجلى لكل ذات من الذوات، وفق بنائها الخاص، وتتفاوت استجاباتهم الخاصة، كلٌ حسب خصوصيات عالمه ومنحدره الثقافي والقيمي. تقوم حياة الجماعة ونظامها العام على قاعدة الظهور والفهم الموضوعي، لكن حياة الفرد اللغوية تبقى خاصة ذاتية، ولا يلغي الفهم الموضوعي الذي تستقر عنده الدلالات في مرحلة انعقادها، لا يلغي ان يكون فهم الدلالات اللغوية متفاوتاً، بتفاوت تكامل الافراد، وتفاوت عوالمهم الخاصة. وحتى الاختلافات النفسية، التي هي فردية وذاتية بكل ما للكلمة من معنى، تؤثر على الفهم والاستجابة.

اذن، نحن هنا امام مطلبين: الاول: على قاعدة الفهم المشترك، تتفاوت الأفهام في تلقي وفهم الدلالات اللغوية.

الثاني: ان الظهور والفهم النوعي المشترك، الذي هو في نهاية المطاف الراجح من الدلالات الممكنة، لا يتعارض مع أن يكون لدى بعض أفراد الجماعة ترجيح لدلالة اخرى مخالفة للدلالة النوعية والظهور الذي يتعارف عليه ابناء المحاورة؛ أي ليست هناك ضرورة ليكون الظهور النوعي متطابقاً تماماً مع ما يظهر ويرجح لدى بعض أفراد الجماعة اللغوية.

ومن المؤكد ان الأخذ بالظهور الشخصي، والبناء عليه، يعطل التواصل والتفاهم بين أبناء اللغة، وليس هناك أي مسوغ عقلاني للأخذ بهذا الظهور في مقام التفاهم والتواصل، ومقام تلقي الخطاب والاستجابة له في سياق حياة الجماعة الانسانية، والنظام عقدها الاجتماعي. وهذا الأمر يطرح امامنا ظاهرة حيوية ومصيرية، وهي مستويات الفهم والظهور ومستويات الخطاب اللغوي.

ومن المؤكد أيضاً ان قيام الظهورات الشخصية، التي تختلف عن الظهورات النوعية، لا يدخل في أصل المواضعة، ولا يحصل حال قيام هذه المواضعة على عقد الدلالة، بل يأتي في طول مسيرة نمو أفهام الافراد، وفي طول مسيرة تطور اللغة؛ وهذا الأمر يطرح علينا اشكالية التطور اللغوي، والتحولات الدلالية، التي تصاحب مسيرة اللغة، وهي تنتقل، عبر التاريخ ومراحل تغييراته الثقافية، وعبر الجغرافيا وأثرها على الاحتكاكات بين اللغات، وأثرها على تعرض اللغة للتغيرات الدلالية والصوتية أيضاً.

٤ ـ النقل اللغوي:

انتقال الدال من انعقاد دلالته على معنىً الى معنىً آخر، وتحول الدلالات اللغوية ظاهرة لا تفارق اللغة عبر عصورها المختلفة. بل إِبان الجيل الواحد. أما فرضية بطء التغييرات والتحولات اللغوية وندرتها فهي فرضية إن أمكن ان تصدق على جيلٍ أو حقبة زمنية محدودة، لكنها تتعارض تعارضاً بيّناً مع واقع حياة اللغات الانسانية عامة، حينما نأخذ هذه اللغات في حساب بضعة قرون واحياناً أقل من ذلك أو أكثر بقليل.

لا يمكن الركون إلى احساس الانسان العُرفي من أبناء اللغة، لكي نقول ان إلغاء احتمال النقل أمر تقتضيه طباع ابن اللغة العرفي، حيث لا يحس بالتغيير والتحول في أوضاع اللغة ودلالاتها؛ ذلك لأن أُلفة الانسان مع حياته اليومية قد تحجب عنه كثيراً من التحولات في العادات والتقاليد. أجلْ، فقضية تحول الدلالات ليست فرضاً عقلياً، نركن لتعزيزه إلى تحليلات أو حدوس، بل التحولات وقائع، يمكن التحقق منها عبر تاريخ اللغة، وصحائف نصوصها، التي يمكن اختبار مدى فهمها، ومدى استيعاب العصور اللغوية لما قبلها من عصور وحقب اللغة الواحدة، التي تنتمي إليها اجيال هذه العصور المتعاقبة.

ومن ثمَّ كيف نفترض ان هناك سُنة عقلانية، قائمة ومتواضع عليها بين العقلاء على الثبات النسبي للغة. وان العقلاء كلما أرادوا فَهْمَ نصوص لغتهم المحررة قبل مئات السنين، أو قبل أربعة عشر قرناً ـ على وجه التحديد ـ

فهم يتشبثون بدلالة عصورهم وسياقاتها وظهوراتها الراهنة، على أساس مبدأ الثبات النسبي؟!

مَنْ هم هؤلاء العقلاء، الذين يسلكون هذا النهج؟ هل عامة عقلاء أبناء اللغة؟ إذا كان المقصود كذلك؛ أي ان عامة أبناء اللغة العربية حينما يراجعون خطاباً، من كتابٍ مجيد، أو سنة شريفة، أو نصوص شعراء وكتّاب العصور الغابرة فسوف يفهمونها بمعاييرهم اللغوية الراهنة، ولا يعتنون بقضية التغييرات التي طرأت على الدلالات اللغوية، ما لم يُجزم بها!

أقول:

من المؤكّد ان الغالبية العظمى من عامة عقلاء الحقبة الراهنة للغتنا العربية لا يفهمون الغالبية العظمى من نصوص العصور المتقدمة. قد يُصار إلى تحوير «العقلاء»، وتخصيصهم بالعارفين بنحو اللغة وبيانها، من كُتَّابٍ ومثقفين، وحينئذٍ أقول:

ان الغالبية العظمى من هؤلاء لا يستطيعون فهم خطب نهج البلاغة، واستظهار دلالاتها بعُدّتهم اللغوية ومستوى الخطاب اللغوي الراهن، وعندئذٍ يكون التمسك بالثبات النسبي للغة قضية سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ التمسك بالثبات النسبي للغة إنّما يكون له وجه فيما إذا تم فهم ما سلف من نصوص، ليقال اننا فهمناها على قاعدة الثبات النسبي، واحتمال تغيير المفردات أو السياقات، واختلاف دلالات قرائن الحال والمقال، أمر منفيٌّ بقاعدة ثبات اللغة.

نعم هناك مَنْ يذهب مذهباً صواباً ويقول: ان متحري الظهور والفهم يجب أن يأخذ باعتباره اختلاف السياقات اللغوية (سياقات الحال والمقال)، ويضع نَصْبَ عينيه التحولات الدلالية، التي طرأت على اللغة، وان يخلق قطيعة واعية مع سياقات عصره الدلالية. وحينما يكون الحديث عن لغتنا العربية، سيكون فهم لغة الصدر الاول من الاسلام ملك العارفين باللغة ونحوها والسياقات التاريخية لعصر النصوص، الذين ينغمسون في آليات عصر النص، ويستبرئون من آثار التحولات والانحراف بالدلالة عن سياقها التاريخي.

هنا أيضاً يُطرح سؤال مصيري ظريف:

هل يستطيع الحاذق بالنثر العربي المعاصر ان يفهم كتاباً، أو بضعة صفحات من كتابٍ في الفيزياء أو الكيمياء، محرر بالنثر المعاصر؟ هل يستطيع حاذق بلغة العرب الفصحى الراهنة ان يفهم ما كتبه علماء القانون في الفقه المدني، أو يفهم ما كتبه فقهاء الشريعة المعاصرون؟ هل يستطيع كبار ادباء العصر الراهن ان يفهموا كتابا أو صفحاتٍ من كتاب فلسفي أو منطقي، محرر بالنثر العربي المعاصر، ووفق المتداول من سياقات ومفردات؟

الجواب: انه لا يستطيع. ولعل هذا الجواب لا يحتاج الى بيان وتوضيح، بل يستطيع أي نابه ان يختبر صحة هذا النفي، عبر ما شاء من تجارب. نعم المعرفة بالقانون والاضطلاع بفهم الفلسفة والكيمياء والفيزياء شرط

ضروري لفهم نصوص هذه العلوم، من قبل العارفين باللغة وسياقاتها التاريخية، التي كتبت فيها النصوص. والأمر على هذا المنوال بالنسبة للعارف باللغة العربية وسياقاتها التاريخية فيما انصرم من عصور؛ ذلك ان الذي يستطيع ان يفهم الشعر العباسي ونثر هذه الحقبة لا يستطيع ان يفهم ما كتبه أهل الكيمياء، وما حرره فقهاء وعلماء أصول الفقه في تلك الحقبة، دون وعي واتقان لهذه العلوم.

تنقلنا هذه الظواهر الى التفرقة بين مستويات الخطاب، والتمييز بين عصور الخطابات اللغوية؛ حيث يمثل كل عصر مستوى منَ مستويات الظهور اللغوي، وتمثل حقول المعرفة وفنون الصناعات مستويات من الظهور اللغوي؛ على غرار تأثير الجغرافيا والعوامل الثقافية، وظروف الاحتكاك اللغوي، على مستويات الظهور، وعلى بنية اللغة.

عوامل التغيير والتحول والانشطار في اللغة ودلالاتها أكثر تظافراً من عوامل التماسك والتوحد. وهذا ما نشهده بوضوح فى حياة لغتنا العربية؛ حيث تحولت الى لهجاتٍ، تلونت بعوامل الاحتكاك الثقافي وحروب اللغات، وأثَّر فيها عامل الجغرافيا، وتنوع التقاليد والعادات، لهجاتٍ أصبح كثير منها لغاتٍ، تتفرع من جذر العربية، على غرار الانجليزية والالمانية والهولندية، وتفرعها من اللغة الجرمانية العتيقة؛ مع فارق ان الجرمانية أضحت لغة ميتة، بينا بقيت العربية بجذورها أحد عوامل التوحد اللغوي، تبعاً للثقافة والدين، التوحد الذي يشمل كتلاً بشرية وجماعات لغوية،

تجاوزت حدود أبناء اللغة التاريخيين، لتمتد على مساحاتٍ من عالم المسلمين.

هناك من ذهب الى ان السلف من علماء اللغة العربية أغفلوا دراسات التطورات اللغوية، وانصبت جهودهم على الحفر في اللغة الأم، وبذل الجهد على الحفاظ على مفرداتها وسياقاتها، وكأنهم ـ حسب ما أفاد الدكتور إبراهيم السامرائي، في كتابه التطور اللغوي التأريخي ـ نظروا الى اللغة ككائن مستقر ثابت المعالم.

الا أن الانصاف يقتضينا القول ان الأمر على نقيض استنتاج الدكتور السامرائي؛ ذلك ان جُلَّ اللغويين والنحاة كانوا من الحفاظ والفقهاء، وقد حرصوا كل الحرص على الحفاظ على البنية اللغوية العربية، التي نزل بها الكتاب المجيد، ادراكاً منهم لخطر التطورات اللغوية، التي احدثتها عوامل التغييرات الاجتماعية والثقافية، خصوصاً معركة اللغات، جراء انفتاح محيط لغة الكتاب على اللغات الأُخرى من فارسية ورومية وحبشية... وادراكاً منهم أيضاً لضرورة الحفاظ على الدلالات في سياقاتها التاريخية؛ أي سياق عصر النص.

ان الانجازات اللغوية والنحوية، التي حققتها مدرسة الخليل، ومدرسة الفقه والحديث والتفسير، هي التي تمثل المرجعية التأريخية لكل سعي يعي: ان التطورات الدلالية الهائلة التي طرأت وتطرأ على اللسان يشكل الاتكاء عليها والتسليم بها خطراً على اصالة اللغة وتوحدها، على حد الخطر

الجسيم في فهم مقاصد الشريعة، ومضمون العقيدة، وسائر تعاليم الديانة.

٥ ـ مستوى الخطاب:

تطرح قضية اختلاف مستويات الخطاب نفسها بإلحاح، في ضوء إشكالياتٍ من البحوث الدلالية، واتجاهات التأويل. وتحت وطأة الخروج برؤيةٍ ملائمة لمسائل متعددة من بحوث الدلالة والحجية في علم أصول الفقه، تفرض قضية تنوع مستويات الخطاب نفسها، بوصفها فرضاً لا محيص من المصير إليه.

في بحوث علم أصول الفقه هناك اشكالياتٌ قادت بطبيعتها البحث الاصولي، وقبله أو بعده البحوث اللغوية، إلى تنويع الدلالات، تبعاً لتنوع مستويات فهم هذه الدلالات. حينما ينوّعون الدلالة إلى دلالة مطابقة ودلالة التزام، فهم ينوّعون؛ لأنهم يجدون اختلاف قواعد فهم هذه الدلالات، وأدركوا ببصيرة ان واقع طبيعة هذه الدلالات، بحكم اختلاف الدوال أو المدلولات أو أحوال انعقاد الدلالة، أدركوا أنه لا يمكن أن يُساق فهمها بسياقٍ واحد. وعلى الأساس نفسه ولجوا ميدان الفهم؛ عسى ان يجدوا في تحليل المعاني، التي ينطوي عليها الخطاب، ما يعينهم على فهمٍ أجدى للمدلول والدلالة في ضوء عمليات التحليل والتفسير، وتحديد قواعد هذا التحليل.

وهذه الأبحاث هي من صميم البحث في فلسفة الدلالة، الذي هو بحث

مشاع، يمكن ان تفيد منه علوم شتى، ويمكن ان تهتدي بنتائجه أبحاثٌ في المعرفة، وفي فلسفة الاخلاق، وفي فقه نصوص القوانين المدنية والجزائية، وقواعد تفسيرها.

على ان التوغل في فلسفة المعاني، وإغفال اللغة وبنائها الداخلي، قد ينأى بالبحث في فلسفة اللغة عن مسار الفهم الأقرب لمتطلبات موضوع البحث؛ ذلك ان العلاقة بين الألفاظ والمعاني لا تقبل الغض عن طرفي العلاقة، بل وعن طبيعة العلاقة ذاتها. كما ان التوغل في التحليل اللغوي، وإغفال حركة العقل وأُسسه ومناهجه يرتكب المحذور نفسه؛ أيْ محذور إبعاد البحث في فلسفة اللغة عن مسار الفهم المنسجم مع متطلبات موضوع البحث.

وجدنا في درسنا لمسائل البحث في علم أصول الفقه: إن طرح مبدأ اختلاف مستويات الخطاب، حريٌ بأن يفتح الباب لرؤية ملائمة لمسألة البحث وأساس اشكاليته؛ ذلك اننا وجدنا ان جوهر الاشكالية يكمن في تنوع مستويات الخطاب، طبعاً أعني بعض مسائل بحوث الدلالة، والحجج التي تستند إليها.

خذ مثلاً بناء العقلاء كأساس لاعتبار الظهور وفهم الخطاب؛ نجد أنفسنا أمام إبهامٍ بشأن هوية هؤلاء العقلاء، وهذا ما يمكن، بل يجب ان يُطرح في متن الدرس الدلالي في علم أصول الفقه؛ فنسأل: هل النص الفقهي وظهوره وفهمه أمر متاح لعامة أبناء اللغة، أم التباني العقلائي لا بد ان نتوخاه في

دائرة المتمرسين في الفقه؟ هل يتجلى النص الفقهي وتظهر معانيه في أذهان عامة أبناء اللغة، التي يُحرر بها هذا النص (النص هنا بمعنى الخطاب، ولا نريد منه ما يقابل الظاهر حسب اصطلاح بحث الحجية في علم أصول الفقه)؟

ان تنوع مستويات نصوص اللغة، يقتضينا النظر إلى تنوع مستويات ظهورها، ومن ثم تنوع مستويات المتحاورين، تبعاً لاختلاف طبيعة النصوص. هذا إذا كنا في أُفق زمان لغوي محدد، اما إذا نظرنا إلى اللغة وظهوراتها في عمود الزمان، فسوف تُطرح امامنا قضية التنوع الزمني، واختلافات مستوى الخطاب، عبر العصور والحقب اللغوية المتوالية.

ونجد أنفسنا امام إبهام ومأزق آخر، في ضوء مدارس التأويل «الهرمونيتيك»، وتثيره أيضاً معظم مدارس النقد في آفاق التلقي والاستجابة، وفي ضوء استراتيجة التفكيك؛ ذلك أننا لا نستطيع ان نتفاهم ونتواصل، ولا تؤدي اللغة وظيفتها، دون اعتبار الظهور اللغوي والبناء على اعتباره، لكن هذا الظهور يختفي أو يروغ، ونحن نقرأ النصوص الأدبية الموشحة بالرمزية، وجحافل الاستعارات والمجازات، فعلى أي قاعدةٍ يمكن ان نتفاهم، والقواعد في ضوء جُل هذه الاتجاهات مرتكزات مزيفة! فهل يمكن التواصل ـ لا أقل ـ بين الذوات الفاعلة في حقل النقد؟ أين يقبع الظهور النوعي والفهم المشترك، إذا كان الفهم تجليات ذاتية...؟

في كلتا الصورتين لا محيص من التمييز بين مستويات الخطاب،

والتعامل معها، كلٌ بحسبه، ووفق مقتضياته. في البحث الأصولي والدلالي عامة لا بد من أخذ اختلاف مستويات الخطاب بنظر الاعتبار، والنظر إلى الاشكالية من هذه الزاوية. اما اشكالية الذاتية والمروغ في ضوء معطيات مدارس التأويل والتفكيك، فالنظر إلى تنوع مستويات الخطاب، ان لم يحسم الموقف، فهو الخطوة الأولى باتجاه تهيئة القاعدة الملائمة للنقاش النقدي، والتواصل على مستوىً من المستويات، فيما إذا تعذر الوقوف على قاعدة عريضة للتواصل الدائم.

نأخذ مثالاً آخر من صلب البحث في علم أصول الفقه، لدينا اشكالية في بحث الظهور، وتحديد دائرته، ترتبط بقضية القرائن المنفصلة، ودورها في تحديد مصير الظهور وحجيته. والخلاف حولها قائم على أساس فهم قاعدة المواضعة، فهل هي الخطاب الشفهي السائد، ليتم البناء على فهم مقاصد الخطاب في حدود آنات الخطاب، وتعيّناته الشخصية، أم يمكن تجاوزها لتتحدد المقاصد في ضوء مجموع خطابات المتكلم؟

هذا الاستفهام وما يدور حوله من نقاش يرتبط بآصرةٍ، مع قضية «التناص» في النقد الحديث (من البنيوية إلى التفكيك)، وإن بدا قابعاً في غياهب التاريخ. أجل، فما نؤكد عليه هنا من التمييز بين مستويات الخطاب (الخطاب الشفهي ابن اللحظة الآنية، وخطاب المشرعين ومدراء العمليات الاقتصادية والعسكرية...) نجده مُثاراً وضارباً في أعماق تاريخ المعرفة الانسانية.

قرأنا في المنطق أن للكلام ثلاثة انحاء من الوجود: الوجود الذهني، والوجود اللفظي، والوجود الكتبي، ورغم ان اشكال الوجود المتنوعة هذه تمثل تعيّنات لمفهوم واحد «الكلام»، لكن لها أحكاماً، تتنوع بتنوع عوالم تحقق وتعيّن مفهوم الكلام. وهذه الفكرة الضاربة في أعماق تاريخ المعرفة، تجد لها صدىً مدوّياً في بعض تجليات ما بعد الحداثة؛ حيث التركيز على الفرق الماهوي بين تعيّن الكلام، خصوصاً عالم «الكتابة»، بوصفه عالماً تتميز أحكامه عن عالم المشافهة، وارتجال الخطاب.

يهمنا هنا التذكير بأن فهم الخطاب، بل تحديد قاعدة فهم اللغة عامة، تستند إلى التمييز بين الوجود اللفظي وطبيعة المواضعة عليه، وبين الوجود الكتبي وطبيعة المواضعة عليه، وبتعبير أحد الأعلام ـ وبلغة الفقيه ـ التمييز بين بيان التكليف في الواقعة الشخصية (الفتوى)، وبين بيان القواعد العامة والسياقات التشريعية، التي تمثل قاعدة الاجتهاد الفقهي، وهي تتطابق مع الكتاب والموسوعة تطابقاً وجودياً، فبيان القواعد ومقام (التعليم) عبارة عن كتاب أو موسوعة مترابطة يجب ان تقرأ بمجموع فقراتها ليتم فهمها حقاً، اما بيان التكليف في الواقعة فهو على غرار المشافهة وبيان المقصود بشخص الخطاب، ولا مجموع له.

وعامة فان بحثنا يتخذ من التمييز بين مستويات الخطاب مبدأً تصديقياً، يستنير به البحث في فهم النصوص، وتحديد خياراته في رسم قواعد هذا الفهم.

(٢)

حجية الظهور وتفصيلاتها في علم أصول الفقه

نستأنف البحث في معطيات حجية الظهور، بعد ان اتضحت لنا الصورة لمبادئ وقواعد نظرية البحث؛ حيث سنعتمدها معاييراً في النقد، على ان نحاول تجنب أسقاطها على فهمنا لوجهات نظر المحققين من علماء أصول الفقه، بل ان نسعى بنزاهة إلى فهمٍ أقرب لحقيقة ما قصدوه. سأضع هذا الجزء من البحث في فقراتٍ، ألصق بالعناوين المطروحة في دراسات الأعلام من متأخري علماء أصول الفقه.

أبدأ فقرات هذا الجزء من البحث بالعودة إلى تلخيص الموقف من أصل مسألة حجية الظهور، وسأقف عند الاستدلال بسيرة العقلاء، بوصفها الحجة، التي طُرحت في ثنايا الدروس الاصولية، وأُبرزت بشكلٍ كبير في أبحاث استاذنا المعظم الشهيد السيد محمد باقر الصدر. وسأرتب تتابع فقرات البحث، وفق تسلسلها الطبيعي في أفق فاهمة درسنا.

الفقرة الأولى: أصل حجية الظهور

تقدم في الفصل السابق الحديث عن الظهور وحجيته، وتبين لنا من خلال متابعة كلمات الأعلام أنَّ هناك اتجاهاً أخذ أصل حجية الظهور مسلمةً، وعدَّ الأمر من الوضوح بمكانٍ، لا يتطلب عناء أقامة الدليل. وهناك اتجاه آخر سعى إلى ارجاع حجية الظهور إلى حجية اليقين. واتجاهٌ سعى إلى الاستدلال على أصل حجية الظهور، وكان أبرز ممثلي الاتجاه الأخير استاذنا الشهيد الصدر. وقد استوفينا فيما تقدم استعراض استدلاله بسيرة المتشرعة على أصل الظهور، ووقفنا قليلاً عند الاستدلال بسيرة العقلاء لاثبات أصل حجية الظهور. وهنا سنذهب مع سيرة العقلاء لنستوفي الحديث حولها.

وقبل متابعة البحث حول الاستدلال على حجية الظهور؛ يجدر بنا أيضاح نظرية البحث أولاً، ثم الوقوف على وجهة نظرٍ، طرحها السيد الشهيد الصدر في الدورة الأولى من بحوثه الاصولية، كما جاءت في تقرير السيد الحائري، وإماطة اللثام عن الدافع والجامع الذي تنطوي عليه نظريات بعض الأعلام من متأخري علماء أصول الفقه.

حجية الظهور من وجهة نظر بحثنا:

في ضوء الأُسس والمبادئ، التي تقوم عليها نظرية البحث، يمكن الاتجاه إلى القول:

[ان ذات الظهور تتضمن الحجية، بمعنى اعتبار العقلاء ومواضعة أبناء اللغة والمتحاورين بها، اعتبارهم للظهور قاعدةً للتواصل والتفاهم فيما بينهم، ومواضعتهم على الأخذ به في باب الإفهام والحجاج].

تتضمن المقولة أعلاه ثلاثة عناصر، لا بدّ من تعريفها، وتحديد دلالتها؛ لكي يرتفع أكثر من التباس، وهذه العناصر هي:

١ـ ذات الظهور.

٢ـ الحجية.

٣ـ الاعتبار والمواضعة.

ولكي تتضح هذه العناصر مجتمعة في سياق نظرية البحث؛ أُعيد التذكير بما تقدمت الاشارة إليه والوقوف عنده من أفكار وقناعات:

متى تكون اللغة الانسانية لغة؟

اللغة في جوهرها نظام دلالي، وهو نظام قائم في حياة الجماعات الانسانية؛ أي بدون حصول الدلالة، ليس هناك لغة، وبدون أن تكون هذه الدلالة وسيلة للتواصل والتفاهم بين أبناء الجماعة اللغوية الانسانية، ليس هناك لغة أيضاً.

بغض النظر عن مصدر حصول الدلالة، وبغض النظر عن بدء نشأتها، أهو وضع واضع، أو إلهام إلهي، أو اقتران شرطي، أو محاكاة لاصوات الطبيعة... فإن الدلالة حينما تأخذ طريقها للحصول، ويتم عقد الوضع اللغوي، وتصبح لدينا دلالة وضعية لغوية، لا تكون دلالة ولا يحصل وضع لغوي، ما لم تتداول الجماعة اللغوية هذه الدلالة فيما بينها، وتقر في أذهانها، ويقرون بها.

أي ان استقرار عقد الوضع اللغوي، وقيام الدلالة الوضعية اللغوية يتمُّ، من خلال قيام هذه الدلالة في حياة الجماعة الانسانية؛ أي أن أبناء اللغة (وإن كانوا في بداية النشأة جماعة أنسانية محدودة) يتواصلون فيما بينهم بهذه الدلالة، ويدرك كلٌ منهم حصولها لدى الآخر، فيقرون ضمناً بهذه الدلالة، وهذا الاقرار الجماعي والتوافق والمواضعة بين أبناء اللغة هو عامل حاسم في حصول الدلالة، بل هو جزء العلة الأخير لقيام عقد الدلالة الوضعية، بل الدلالة اللغوية بكل صورها.

أي ـ وفق تعبير الأقدمين ـ أن يطرّد وعي الدلالة بين أبناء الجماعة اللغوية، ويحصل لديهم ارتكاز عرفي إجمالي، بحيث ينتقل الذهن (ذهن ابن اللغه وعضو الجماعة اللغوية) إلى المعنى انتقالاً سلساً وتلقائياً، ويصبح حمل اللفظ على معناه، أو على ما يدلّ عليه من مفردات حملاً موجباً، ولا يصدق سلبه عنها. وبتعبيرٍ آخر ما لم تُزرع علامات حصول الدلالة الوضعية في سياق قيام وحصول الدلالة اللغوية، لا تتم هذه الدلالة؛ لان علامات

الوضع ـ إذا صحّت ـ فهي إما أن تكون حيثيات تعليلية لحصول الوضع، أو تكون معلولاً، لا يُتصور تخلف وجوده عن وجود علته.

يفهم ابن اللغة دلالة الالفاظ والتراكيب اللغوية، وتتجلى وتظهر لديه معانيها، حينما تتم عملية الوضع اللغوي؛ أي أن حصول عقد الوضع اللغوي قرين ظهور الكلام في معناه. فالظهور، والتجلي اللغوي، والدلالة، تعتمد على عنصرين أساسيين، هما مرور الدلالة بآلية صناعتها ومراحلها الطبيعية، والتوافق الضمني عليها.

آلية أو دينامية صنع الدلالة يتفاعل فيها الذهن مع الخارج، ويتلاقى الوجود الحقيقي للألفاظ والمعاني مع اعتبارات الجماعة اللغوية، وبكلمة واحدة يتفاعل الذهن والخارج المادي في وسط الجماعة الإنسانية؛ أي يتفاعل الوجود الحقيقي للألفاظ والمعاني مع مواضعات الجماعات اللغوية، واتفاق أبناء اللغة الضمني على الدلالة، ومن ثمَّ يكون الوجود اللغوي خليطاً من حقائق الوجود واعتبارات الجماعات الانسانية. نعم، اللغة وجود فريد في هذا العالم.

قد يُطرح الاستفهام التالي:

ان المجاز والدلالة المجازية، التي تقابل الدلالة الوضعية، دلالة وفهم وظهور، فلماذا اقتصر تحليل وتفسير الظهور على الوضع والدلالة الوضعية؟

الجواب:

ان الدلالات المجازية تعتمد ـ من حيث الأساس ـ على مواضعات

الجماعات اللغوية، وعلى بناء اللغة الداخلي؛ ومن ثمَّ لا يصح كل مجاز، ولا تملك الدلالة المجازية جواز عبور، ما لم تعتمد على أُسسٍ من المواضعات وبناء اللغة وتكوينها، أسسٍ تحدد سلفاً ما يصح أن يكون مجازاً، وما لا يصح. ثم اننا إذا أخذنا الجملة المجازية ذاتها بعد حصولها على جواز عبور من قاعدتي الدلالة (بناء اللغة الداخلي، ومواضعات العرف) نجد: انها مكونة من ظهورين وضعيين؛ الاول اللفظ أو التركيب اللفظي، والثاني القرينة الصارفة، وهذه القرينة سواء أكانت مقالية أم حالية فهي دلالة وضعية؛ أي ان الظهور المجازي يرجع في جوهره إلى ظهورين وضعيين، يتفاعلان مع بعضهما، فينتجا دلالة جديدة، تتجاوز الوضع الأولي للتركيب اللغوي أو المفردات اللغوية، فتظهر هذه الدلالة الجديدة بفعل مواضعات أبناء اللغة وبفعل بناء اللغة الداخلي، ودون حصول الدلالة جراء هذين العاملين لا تتوفر الدلالة المجازية على ظهور.

من هنا نستنتج ان الظهور عامةً تتكوّن ماهيته، وهو معلول لعلتين: وقائع اللغة الوجودية ومواضعات الجماعة اللغوية؛ أي ان أبناء عقلاء بناء اللغة ما لم يتم، وتتم المواضعة على الدلالة، ويحصل التباني والتعهد والاعتبار العملي الضمني لأبناء اللغة، لا تحصل دلالة، ولا يتم ظهور، ولا يتسنى فهم لغوي.

في هذا الضوء يتضح أن الحجية والاعتبار كائن في ذات الظهور؛ أي بدون بناء عقلائي لأبناء اللغة على الأخذ بدلالة اللغة، لا تُصبح هذه الدلالة ظاهرة ومفهومة، ومن ثمَّ فلا دلالة في البين.

من الواضح اننا لا نقصد ولن نقصد ثبوت الحجية لذات الظهور ثبوت (التنجيز والتعذير)، فنحن نعتقد ان التنجيز والتعذير مدرك لاحق لمضمون الظهور؛ أي ان التنجيز والتعذير، إذا سلمنا به، فهو حكم العقل المترتب على ظهور تشريعات مَنْ تجب طاعته عقلاً، وليس لاحقاً لذات الظهور اللغوي.

انما الحجية في المقام هي اعتبار أبناء المحاورة اللغوية للظهور؛ أي تباني وتوافق أبناء اللغة الضمني على دلالاتها، وهذا التوافق هو تاج عرش الظهور، ودون اعتبار وتوافق ومواضعة أبناء اللغة لا يتم للدلالة اللغوية وجود، ولا يتحقق ظهور الكلام، ولا يتم فهم لغوي؛ لأن الدلالة والفهم اللغوي والظهور هو فهم اللغة وظهورها في ميدان التواصل والتفاهم بين أبناء اللغة.

اذن، ذات الظهور يتضمن الاعتبار والحجية، وهذا الاعتبار ليس أمراً لاحقاً للظهور، بل الدلالة تبقى هشة، ولا تستقر ويتحقق عقد الوضع الا بتحقق هذا الظهور لدى الجماعة اللغوية؛ أي ان الظهور والدلالة اللغوية حدث جماعي، وليس أمراً فردياً. انما تتم الدلالة إذا توفرت هذه الدلالة والفهم والظهور على وجود جمعي، لدى أبناء المحاورة، فاللغة ليست نظام اشارةٍ فردي، بل هي نظام دلالي يقوم في حياة وعقول أبناء الجماعة اللغوية.

يبقى الاستفهام مشروعاً عن مسوغ مساواة الدلالة بالظهور، ونحن

نعرف ان الظهور يعني الدلالة على امرٍ، دون استبعاد ما عداه استبعاداً تاماً، خلافاً لدلالة النص المحكم، حيث يقال ان النص المحكم يفيد اليقين ويستبعد أي احتمال آخر لدلالة الكلام وألفاظ اللغة وتركيباتها، أفليس النص دلالة؟ إذن لِمَ جعلنا الدلالة مساوية للظهور؟

الدلالة اللغوية ـ من حيث الأساس ـ ظهور، فليس هناك من دلالة لغوية محكومة بمبدأ ماهوي، أو قاعدة برهانية لا تسمح بدلالة الألفاظ أو التركيبات اللغوية على معانٍ أخرى، حتى ما يضاد المعنى، الذي تمت الدلالة عليه فعلاً، وليس هناك مبدأ أو قاعدة تحصر المعنى ليكون مدلولاً للفظ واحد موحد.

من هنا فالدلالات اللغوية بذاتها تعادل الظهور؛ أي ان الاحتمال قائم في النص اللغوي لتدل ألفاظه على معانٍ متعددة، فاللغة التي نعرفها ـ على الأقل ـ لا تطيق ان تأتي نصوصاً، لا تحتمل الخلاف، الا نادراً وبشكلٍ مؤقت ومحدود. أجل، فاللغة حتى إذا جاءت نصاً، يستبعد الخلاف، فدلالتها ليست برهاناً منطقياً لا يحتمل الخلاف، ومن ثمَّ فما هو نص في حقبة من الحقب اللغوية أو في مستوى من مستويات النصوص قد يتحول إلى ظاهرٍ في حقبةٍ أخرى، ولدى مستوىً آخر.

ان تحويل العبارات من ظهوراتٍ إلى نصوصٍ، لا تحتمل الخلاف، لا ينشأ بوجه الا من جمع ظهور إلى آخر، وضم قرينةٍ ظاهرة إلى قرينةٍ أخرى. وما لم تكن هذه القرائن ظاهرة ومعتبرة ويصح الأخذ بها «حجة

عقلائية» فهي لا تنتج نصاً، ومن ثـم فاعتبـار الـنص مـستمد مـن اعتبـار هـذه القرائن.

قد يُقال: ان النص يـورث اليقـين، فتكـون حجيتـه مـستمدة مـن حجيـة اليقين، الذي هو حجة بالذات، فسواء أكانت القرائن معتبرة أم غيـر معتبـرة، فاننا نتمسك باليقين وحجيته الذاتية.

نقول:

١ـ الحجية الذاتية للقطع لا معنى لها بوجه؛ لان الحجية ليست داخلة في ماهية القطع، وليست عارضاً ذاتياً له؛ أي ليست الحجية ذاتيـة للقطـع بمعنـى ذاتي كتاب البرهان أو كتـاب أيـساغوجي. الحجيـة الأصـولية حينمـا تعنـي الكاشـفية والدليليـة، فـالقطع لـيس كـشفاً، انمـا هـو انكـشاف، أمـا دليليتـه وكاشفيته فتتوقف على مـستنده، ولعـل موضـوعية القطـع أهـم أمـارة علـى كاشفيته ودليليته؛ إذ القطع الذاتي انكشافٌ، وكونـه دلـيلاً وكاشـفاً يتوقـف على صلاحيته لذلك لدى النوع، فلكي يكون لدينا كشف عن الواقع ودليل عليه ينبغي أن يكون هذا الـدليل والكاشـف متاحـاً للآخـرين، وهـذه حيثيـة تقييدية للقطع، الذي يصح الركون إليه.

قيمة القطع واليقين كدليل وكاشف متوقفة بشكلٍ أساس علـى الحيثيـة التعليلية لهذا اليقين، يعني علله وأسبابه، التـي يتـاح اختبارهـا وقيـاس قيمتهـا البرهانية. اما القطع ذاته فهو لا يتعدى ان يكـون حالـة ذهنيـة، أو قُـلْ موقفـاً نفسياً وحالة من التسليم والركون إلى المقطوع والمتيقن.

أما إذا ذهبنا إلى ان الحجية تعني لزوم الامتثال أو التنجيز والتعذير فهذه مقولات أجنبية عن ماهية القطع، الذي هو من مقولة الكيف النفسي، وهذه أحكام عملية عقلية أو عقلائية ـ على اختلاف مسالك تحليلها ـ، هذا أولاً، وثانياً هذه الأحكام على فرض ادعاء انها لوازم عقلية للقطع فهي ليست لوازم لذات القطع، انما القطع بأحكام من تجب طاعته هو الذي تلزم متابعته ويستحق المتخلف عنه العقاب؛ أي ان اللازم ـ إذا كان له واقع ـ فهو لازم للقطع بأحكام المولى.

٢ـ إذا بنينا على ان النص انما يتشكّل جراء ضم ظهور إلى ظهور آخر، لكي يفضي إلى الاطمئنان بدلالة الخطاب؛ فهذا يعني ان موضوعية اليقين والاطمئنان الحاصل جراء ذلك تصبح تحصيل حاصل، ويصبح القطع الذاتي بمقاصد الخطاب خارج دائرة دليلية وكاشفية الخطاب.

إيضاح ذلك:

اننا نتحدث عن درجات وضوح الدلالة، ونعرّف «الظهور» بأنه الدلالة الراجحة للخطاب، ونعرّف «النص» بانه الدلالة المتعيّنة التي تستبعد أي احتمال آخر. ومن المؤكد ان الدلالات اللغوية هي تعيّنات في واقع الجماعة اللغوية، وهي دلالات تقوم بين أبناء المحاورة، ومن ثم أساس وجودها وكاشفيتها هو قدرتها على ان تكون فهماً مشتركاً بين أبناء اللغة، فماذا كان النص، الذي يمثل ضم دلالة وفهم مشترك إلى ظهور آخر ودلالة وفهم مشترك آخر، فهل يمكن ان يكون النص فهماً خاصاً؟

النصوص التي تستبعد احتمال الخلاف، وتنصب دلالتها على معنىً واحد، لا يصح حشرها في دائرة الدلالات اللغوية، ما لم تكن دلالاتها موضوعية، وهي لا تستطيع ان تؤدي دورها الأساس؛ أي التواصل والتفاهم بين أبناء اللغة. ولا تستطيع النصوص ولا الظواهر ان تؤدي هذا الدور ما لم تكن دلالاتها نوعية موضوعية.

من الممكن ان يحصل لقارئ ما اليقين بدلالة الخطاب، دون ان يكون هذا اليقين فهماً مشتركاً، ودون ان يتحول الخطاب إلى «نص» ذي فهم مشترك ودلالة يقينية موضوعية. لكن هذا اليقين الذاتي دعوى عهدتها على مدعيها. ومن الممكن ان يكون حجة كلامية، ولكن حيث يكون لهذا اليقين أثرٌ عملي في سلوك القاطع، سواء أكان في سلوكه في محيط الجماعة أو في باب استنباط أحكام الشريعة فلا يمكن اعتماده بوجه؛ لأن القاطع في محيط الجماعة لا حجية لقطعه الذاتي، وإذا كان في سلوكه عهدة ومسؤولية فالجماعة تحتج بالفهم النوعي والظهور الموضوعي، اما في مثل باب فهم الخطابات الشرعية وترجيح الاظهر على الظاهر وغيرها فالملاك الذي يعتمده الفقه هو الفهم الموضوعي.

الفهم الذاتي لا يمكن أن يكون معياراً لمعاش الجماعة الانسانية، ولا يمكن لهذا الفهم ـ مهما بلغت درجته، أكانت احتمالاً راجحاً أم يقيناً جازماً ـ ان ينسجم مع وظيفة اللغة الأساسية في أداء دور التفاهم والتواصل بين ابناء الجماعة اللغوية. ومن هنا أصرَّ علماء أصول الفقه على ان الاعتبار

والحجية إنّما هي للظهور النوعي، الذي يفهمه عامة أبناء اللغة. وهنا نعيد طرح الاشكال على القائلين بحجية اليقين الذاتية، ونقول:

إذا تيقن المكلّف من أبناء اللغة بدلالة عبارة من العبارات، ولم يكن هذا اليقين معتمداً على قرائن موضوعية، وليس يقيناً نوعياً، فهل هذا اليقين حجة، وينجز ويُعذر؟ على ان الاجابة على هذا السؤال ينبغي ان تأخذ باعتبارها ان العرف والعقلاء لا يقيمون وزناً لليقين الذاتي وللظهور الذاتي في مقام تواصلهم، وإذا كان لهذا الظهور أو اليقين تبعة ومسؤولية فالعمل وفق هذا اليقين عند العقلاء ليس منجزاً ولا معذراً، بل يلومون وقد يعاقبون من عمل وفق هذا اليقين والفهم لكلامهم. وهذا بحث يجب ان يُستوفى في باب حجية القطع.

اتضح في ضوء ما تقدم ما نعنيه من الاصطلاحات الثلاثة، فذات الظهور هو الدلالة التي يتسنى لابناء المحاورة ان يتواصلوا على أساسها، والحجية هي اعتبار وتعهد أبناء المحاورة للدلالة والأخذ بها، والالتزام الضمني بالتواصل على قاعدة الفهم المشترك للدلالة.



ما تقدم سياقٌ يمكن أن ينسجم مع أغلب النظريات، التي تناولت قضية حجية الظهور. ولو أعتمدنا رؤية بحثنا للوضع والدلالة؛ نلاحظ: ان هذه الرؤية تتلائم ـ رغم اختلافها مع اتجاهات اصولية أخرى ـ مع كل النتائج، التي انتهينا إليها فيما تقدم. مضافاً إلى ذلك فان رؤية بحثنا تطرح خياراتٍ

أخرى، وتخلص إلى نتائج، يمكن ان يُبنى عليها، ومن خلالها تتضح الاجابة على كثيرٍ من الأسئلة، التي تُطرح في سياق البحث عن الظهور، وما يترتب عليها من آثار مهمة في فقه النصوص، وفي عملية الاستنباط الفقهي.

إذا اعتمدنا الرؤية، التي نتبناها في تفسير الوضع والدلالة والظهور؛ نقول:

وجود اللغة الإنسانية وهويتها يكمنان في تحقق الدلالات اللغوية. والدلالة اللغوية لا تتم بالربط بين صور التعيّنات الخارجية للمعاني، وبين الوجود الشخصي للفظ. واقصد هنا كل أشكال الدلالة، التي يسلّم بها علماء أصول الفقه؛ أي (الدلالة التصورية، والدلالة الاستعمالية، والدلالة الجدية). بل الدلالة انما تتم ـ إذا قُدر لها ان تتم وتتحقق ـ بين طبيعي اللفظ، وطبيعي المعنى، كما صرح الأفذاذ من علماء أصول الفقه؛ أي ان حصول الدلالة اللغوية يتوقف على انبثاق، أو بناء المفهوم الكلي لكلٍّ من اللفظ والمعنى.

قد تكون القاعدة العامة لبدء انطلاق عملية خلق الدلالات اللغوية هي: (الاقتران المتزامن والمتكرر)، وفقاً لقواعد نظام الإشارة العام، الذي تشترك فيه بعض الحيوانات مع الانسان؛ هذا النظام الاشاري، الذي يربط بين التصورات، ويجعل استدعاء بعض هذه الصور لقريناتها، على أساس آلية مشتركة، وفق قانون المنعكس الشرطي أو على قاعدة المثير والاستجابة، أو وفق ما عُرف بـ«قانون تداعي المعاني». وقد تبدأ اللغة في نشأتها لدى الانسان من محاكاة أصوات الطبيعة. وقد تبدأ نشأة الدلالة اللغوية من وضع

المصطلح ـ كما هو الحال في المجامع العلمية المعاصرة ـ ثم تأخذ الدلالة طريقها لكي تتحقق وتستقر العلاقة بين الدال والمدلول.

وأياً كانت نقطة البدء في نشأة الدلالة، فالدلالة اللغوية لا تتم جراء ارتباطٍ بين صور جزئية، بل يتم عقد الدلالة بين مفاهيم كلية، ولا تستقر الدلالات، الا عبر تكرار استخدام الألفاظ في سياقات جملية متنوعة؛ أي يتم عقد الدلالة حينما يتوفر الذهن الانساني على نُقلتين: الأولى: ان يتوفر الذهن على صناعة المفاهيم الكلية، وينتقل من الجزئي إلى الكلي.

الثانية: الارتباط بين المفاهيم؛ أي (طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى) يتطلب انصهار المفهومين مع بعضهما في الذهن، وهذا لا يتم الا بتكرار الارتباط في مناسبات متعددة وفي سياقات متنوعة؛ أي ان ينتقل الذهن من مرحلة الربط بين الصور وتداعياتها البحتة إلى مرحلة الربط بين المفاهيم في سياقات جملية مختلفة.

وهذا يعني ان الدلالة اللغوية تبدأ من عالم الحس والربط بين الصور الجزئية، وتنتهي وتستقر في الذهن البشري بوصفها اتحاداً وارتباطاً وثيقاً بين المفاهيم الكلية؛ أي انها تبدأ تصورية وتستقر ويقوم عقد الوضع عبر السياقات الجملية التصديقية.

ان القرن المؤكد بين اللفظ والمعنى لا ينتج دلالة الا بشرطين؛ تجاوز الذهن مرحلة الاقتران الشرطي وابداع أو انتزاع المفاهيم الكلية، والربط بينها في سياقات جملية. ان الروابط بين المفاهيم (المعاني الحرفية) لا

يمكن القرن المؤكد وتكرار استخدام هذه المعاني الا عبر سياقات جملية؛ أي انك لا تستطيع القرن بين (في) والنسبة الظرفية مثلاً الا من خلال استخدام (في) عبر سياق جملي.

بل لا معنى على الاطلاق لتكون اللغة الانسانية نظاماً اشارياً على غرار اشارية المنعكسات الشرطية؛ فهذا النظام المحدود لا يتناسب بوجه مع جوهر وظيفة اللغة وطبيعة العقل الانساني وطبيعة اللغة الانسانية ذاتها. أما جوهر وظيفة اللغة فهو ان يتم التواصل والتفاهم عبر دلالاتها بين الآدميين. وهذا يعني ان الدلالة اللغوية كيان في اجتماع انساني، وليست علاقات بين تصورات ذهنية، يستدعي بعضها بعضاً، داخل الذهن البشري.

وان الدلالة اللغوية استجابة لمثير، وهي في الجوهر انعكاس للاقتران الشرطي. اللغة ليست دلالة ذهنية فردية، بل هي موجود في حياة الاجتماع الانساني. الدلالة فهم مشترك يمكن التواصل عبره بين عقول أبناء الجماعة اللغوية.

اما العقل الانساني فهو مخلوق لمهمةٍ مختلفة ولمستوى متفرد من التفكير بين الكائنات الحية. نظام الاشارة الأولي، الذي يعتمد الاقتران المتكرر المتزامن بين الظواهر الحسية، مستوى يفي بتفسير بعض الفعاليات الدنيا من العمليات الذهنية، والوقوف عنده لا يفي بوجه لقيام العمليات العقلية الأساسية، التي خُلق العقل الانساني لأدائها.

أما طبيعة اللغة الانسانية فهي قرينة العقل الانساني في نظامها المعقد

ووجودها المتميز، الذي أرهق ويرهق عقول افذاذ من الحكماء في تحليله وتفسير دلالاته. ان ظرافة اللغة الانسانية وعمق مضامينها الوجودية يمكن ان تضع اليد عليها، من خلال مطالعة أولية للجهود التي استنزفت أرقى الطاقات العقلية، لا أقل منذ عصر أفلاطون وأرسطو إلى التشبث بأعمق القواعد العقلية لتحليل الدلالات اللغوية وتفكيك بنائها الداخلي، كما حصل لدى علماء أصول الفقه، خصوصاً في القرنين المنصرمين.

إذن كيف تنشأ الدلالة اللغوية؟

تقدم ان هناك تنويعاً للدلالة إلى دلالة وضعية تصورية، ودلالة تصديقية جدية. ومن المؤكد ان الغاية الأساسية من النظام الدلالي اللغوي هو معرفة الجدي من الدلالات، ليتواصل ويتفاهم أبناء اللغة على أساسها. لكن كيف يتسلسل نشوء الدلالات اللغوية؟

هناك رأي معروف يحصر الدلالة اللغوية بالدلالة التصديقية الجدية؛ وهو الرأي الذي ذهب إليه السيد الخوئي وبعض أسلافه من علماء أصول الفقه في الحقبة الأخيرة من تاريخ هذا العلم. وقد عارض السيد الشهيد في أبحاث الدلالة هذا الرأي أي معارضة، لكنه أفاد في بحث تعارض الأدلة أن التعهد النوعي العقلائي «يمكن ان يكون منشأ للدلالة التصديقية وتفسيراً لها، وان لم يكن يصلح لتفسير الدلالة الوضعية عندنا»[1]. ونحن وإن لم

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٧٤.

نوافق على تفسير الدلالة الوضعية بقانون الاقتران الشرطي ـ كما ذهب إليه السيد الشهيد ـ لكننا نوافقه تماماً على ان الدلالة التصديقية يمكن تفسيرها بالتعهد والتوافق العقلائي، بل بدون هذا التوافق لا تبقى للغة والدلالة أي فرصة للوجود.

ومن هنا نبدأ؛ أي نبدأ من التوافق والالتزام الضمني بين أبناء المحاورة على الأفهام والتفاهم والتواصل فيما بينهم. حيث يُتوّج هذا الالتزام الضمني عقد الدلالة، وبه يتم عقد الدلالة؛ أي ان الدلالات اللغوية تحصل في سياقات وعبر مفردات غير مستقرة، واستقرارها رهن تثبيت الدلالة على معناها الوضعي، عبر الاستخدام المتكرر لها، ومن ثمَّ فالتصورات الأولية للدلالة اللغوية لا تجدي لإقامة عقد الدلالة، ولا تستقر الدلالات اللغوية الا عبر استخدامها في عملية الأفهام (أي عبر جمل ودلالات تصديقية)، ومن ثمَّ تكون الدلالة الوضعية التصورية رهن استقرار الدلالات اللغوية تصديقياً، وهذا لا يخالف بوجهٍ قانون تابعية التصديق المتصور. على ان توضيح كل أطراف المسألة موكول لابحاث الدلالة من مباحث الألفاظ.

انما نقتصر هنا على تأكيد الإشارة إلى ما تقدّم:

ان الدلالات الأساسية في اللغة لا تأتي الا ضمن سياقات جملية تصديقية من حيث الأساس، ثم ان قيام العلاقة الوضعية بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى لا يتسنى حدوثه الا بدخول اللفظ في استخدام متكرر، وهذا الاستخدام لا يحصل عبر القرن بين اللفظ مفرداً والمعنى، بل يتم عبر

استخدامه جملياً لتستقر العلاقة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى. وبعد ان يتكرر استخدام اللفظ في المعنى، عبر سياقات متنوعة؛ يتسنى للذهن استنتاج العلاقة بين المفهومين، على غرار استقراء الاقتران بين «أ» و«ت»، لينتج علاقة راسخة بين مفهومي «أ» و«ت».

ولا استقرار للعلاقة بين الألفاظ والسياقات والهيئات ومعانيها، دون ان يتوفر فهم مشترك بين أبناء المحاورة، ولا تتم هذه الدلالة التواصلية، دون ان يتبانى أبناء اللغة وتحصل بينهم مواضعة على الدلالة.

حجية الظهور الذاتية عند الشهيد الصدر

تحت هذا العنوان عقد السيد الصدر بحثاً، في دورة درسه الأولى - حسب ما جاء في تقرير الحائري - فأفاد:

«عرفت فيما سبق ان معنى ثبوت الحجية الذاتية للقطع هو كون حق مولوية المولى موجباً للعمل به، وان من طبّق تمام أعماله نفياً وإثباتاً وفق القطع بالحكم اللزومي للمولى والقطع بعدمه كان مؤدياً لحق المولى بحكم العقل العملي.

ويمكن دعوى مثل ذلك في باب الظهور بأن يقال: إنّ العقل العملي يحكم بان العبد الذي طبّق تمام أعماله نفياً واثباتاً وفق الطريقة التي اتخذها المولى في مقام ايصال الحكم إلى العبد يُعدُّ عبداً مخلصاً لمولاه ومؤدياً حقه، وقوانين اللغة طريقة اتخذها المولى في مقام إيصال أحكامه»[1].

وهنا لا بدّ من الوقوف على الملاحظات التالية:

أولاً: ان حق الطاعة لا يمكن أن يكون مدركاً عقلياً مستقلاً، خصوصاً إذا ذهبنا مذهب السيد الشهيد في ان العقل يدرك ان هذا الحق شامل للقطع والظن والاحتمال بأمر الشارع ونهيه؛ لوضوح ان ادراك هذا الحق بشكلٍ أولي وبالبداهة أمرٌ في غاية الأشكال؛ لانه يتوقف على قناعات تصديقية

---

(١) مباحث الأصول، ج ٢، ق ٢، ص ١٤١.

وافتراضات نظريه، هذا مضافاً إلى ان هذه القناعات والفروض لا يدركها الا الاستثنائيون من البشر. ومن ثمَّ فهو قناعة يمكن ان تحصل لدى ثلة من البشر، واقتصار هذا الحصول على دائرة محدودة من الآدميين مؤشر مؤكد على ان الايمان بحق الطاعة ليس أمراً بديهياً أولياً، يدركه العقل الانساني عامة.

ثانياً: ان الصياغة الأقرب لطرح قضية حجية القطع في أبحاث الحجة من علماء أصول الفقه هي ان نقول: ان الفقيه الذي يقيم فتاواه على قطوعه مهما كانت مصادرها، ولو كانت مستندة إلى نعي ناعية أو رؤية منام... يكون قد ادى حق مولاه، وخرج عن عهدة قوله تعالى: ﴿ الله أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى الله تَفْتَرُونَ﴾[1]، فيكون قطعه الذاتي منجزاً ومعذراً.

ولا أدري هل يمكن ان نتصور فقيهاً يمكنه ادعاء ادراك العقل العملي لذلك؟ فهل الخروج من عهدة مسؤولية الافتاء استناداً للعلم والحجة يشمل القطع الذاتي؟ وهل هناك من يتجرأ على عدِّ مَنْ يركن إلى قطوعه الذاتية فقيهاً؟

ثالثاً: ان حكم العقل العملي ـ الذي افترضه السيد الشهيد أساساً لحجية الظهور الذاتية ـ يأخذ باعتباره ادراك العقل النظري ان العمل بالظهور يتم وفق قوانين اللغة، وان الشارع قد سلك طريق الاعتماد على قوانين اللغة وعلى ظهوراتها.

---

(١) سورة يونس، الآية ٥٩.

وادراك العقل النظري لهاتين القضيتين ادراك بعدي، لاحق للخبرة ومطالعة العقل لواقع العمل بالظهور عامة، ولاحق أيضاً لفهم طريقة الشارع في إيصال وإفهام مطالبه. وهذه قضايا بعدية نظرية، يتوقف عليها حكم العقل العملي، مضافاً إلى ما تقدّم من ان حق الطاعة ذاته يفترض قضايا نظرية وعملية، تُخرج أحكام العقل العملي عن البداهة والأولية، وأحكام العقل العملي لا يمكن اقامة البرهان عليها، فلا برهان يُسند حكم العقل العملي هنا، ولا البداهة والأولية.

ثم ما الحاجة إلى الرجوع للعقل العملي، الذي يتعثر الاعتماد عليه، والافتراض المتقدم روحاً ولباً، يمكن به اثبات حجية السيرتين العقلائية والمتشرعية على العمل بالظهور، وفق مبنى السيد الشهيد الصدر في تفسير الاستدلال بالسيرتين؛ لوضوح ان اثبات كون العمل بالظهور يتم على أساس قوانين اللغة وبنائها الداخلي؟ أمرٌ لا يتاح الا بملاحظة سُنة العقلاء القائمة على العمل بالظهور، وفق تلك القوانين. والفراغ من عمل الشارع بالظهور لا يتم الا بعد ملاحظة قيام عملية الإفهام والتفهيم ـ بين الشارع ومخاطبيه ـ وسير الطرفين على سُنة العقلاء في العمل بالظهور؛ أي اثبات قيام سيرة المتشرعة مع امضاء عملي قطعي في المقام.

رابعاً: ختم السيد الشهيد قضية حجية الظهور الذاتية بقوله: «هذه غاية ما يمكن ان يقال في توجيه الحجية الذاتية للظهور.

وهذه الحجية لا يمكن البرهنة عليها إذ مرجعها إلى دعوى أن حق

المولوية بنفسه يقتضي العمل بظواهر كلام المولى. وحق المولوية وسعة دائرته وضيقها من مدركات العقل العملي، ولا يمكن البرهنة على مدركات العقل العملي فتبقى عهدة دعوى الحجية الذاتية للظهور على مدعيها»[1].

نلاحظ هنا:

١ـ ان المراد من ان الدعوى عهدتها على مدعيها، هو الاشارة إلى ان الفرضية المطروحه ليس لها من سند موضوعي، انما سندها القطع الذاتي، الذي يُعبَّر عنه في كثيرٍ من الحالات بالوجدان. وأهم مؤشرٍ على القطع الذاتي هو أن عامة المحققين لا ينزعون صوب الأخذ به. كما هو حال دعوى حق الطاعة، وان العقل يدرك ثبوته الأزلي الشامل لكل احتمالٍ بتكليف المولى.

ان تحميل مدّعي الوجدانات الذاتية مسؤولية دعواه يعني ان دعواه لا تصلح ان تكون جزءاً من قواعد العلم، الذي يبحث عن اثبات الأدلة، التي يمكن لعامة الباحثين التثبت منها. وإذا كان للوجدان من حجية فيجب تلمس البحث عنها في علمٍ آخر غير علم أصول الفقه، كعلم الكلام مثلاً؛ لان العُهدة والمسؤولية في القطع الذاتي ـ حيث تكون هناك مسؤولية ـ قائمة بين العبد وربه، أما الموازين العامة التي تقوم على أساسها حياة

(١) مباحث الأصول، ج ٢، ق ٢، ص ١٤٣.

العقلاء فهي تعتمد المعايير الموضوعية، التي يمكن ان يعتمد عليها عامة الناس.

٢ـ حينما نفترض ان حق الطاعة شامل للعمل بالظهور، فالسؤال هو هل ان هذا الحق، شامل للظهور الموضوعي فقط، أم انه ينجز أي احتمالٍ للدلالة حتى لو كان هذه الاحتمال ذاتياً؟

إذا ذهبنا إلى ان هذه الحجية تقتصر على الظهور الموضوعي النوعي - كما هو مذهب السيد الشهيد في هذا الباب ـ فهذا يعني ان الحجية ليست ذاتية للظهور، والظهور بذاته لا يقتضي الحجية.

وهذا البيان لا يرد على طريقتنا في فهم الظهور وحجيته؛ حيث اننا نذهب إلى ان ذات الدلالة والظهور لا يتم له تحقق، ولا تكتمل ماهيته، الا بالمواضعة والبناء على الأخذ به موضوعياً بين أبناء اللغة.

٣ـ ان الاشكال بالدور والمصادرة على المطلوب حال الاستدلال بالقطع الذاتي والوجدان على حجية الظهور الذاتي، غير وارد؛ لأن الظهور الذاتي يثبت بالقطع، وكون القطع ذاتياً لا يؤثر على الاختلاف القائم بين ما يتوقف عليه اثبات حجية الظهور الذاتي وهو القطع الذاتي وبين الظهور الذاتي.

أما الاستدلال بالقطع الذاتي والوجدان على حجية مطلق القطع بما في ذلك القطع الذاتي، فالمسألة تستدعي تأملاً!

الاستدلال بالسيرة العقلائية على أصل حجية الظهور

تقدم البحث عن الاستدلال بسيرة العقلاء لاثبات حجية الظهور، وهنا نحاول اكمال البحث بالتركيز على أهم ما طُرح في هذا المجال.

مركز الاستدلال بالسيرة العقلائية يكمن في اثبات ان الطباع العقلائية - حسب السيد الشهيد - لو خليت ونفسها فهي تقتضي العمل وفق الظهور. ومن ثم استهل السيد الشهيد بيانه للاستدلال بسيرة العقلاء بقوله: «واما السيرة العقلائية فلا ينبغي الاشكال أيضاً في ان قضية العمل بالظهور على وفق الطبع العقلائي، بل هذا من أوضح طباعهم وجوانب سلوكهم العام؛ حيث لا يتقيدون في مقام الافادة والمحاورة بالتنصيص والصراحة في مقام التعبير جزماً»[1].

اقام السيد الشهيد الاستدلال بالسيرة العقلائية، على أساس التمييز بين اغراض العقلاء التكوينية، واغراضهم التشريعية المولوية. هذا التمييز، الذي طرحه المحقق النائيني في علاج اشكالية اشتراط الظن بالوفاق وعدم الظن بالخلاف في حجية الظهور. وفي كلا الموضعين ليس لهذا التمييز ظهور في تفسيرنا للظهور وحجيته، بل سنسجل تهافتاً بفعل هذا التمييز - الذي لا محل له من الإعراب في تفسيرنا - تهافتاً بين الاستدلال على أساس هذا التمييز في اثبات أصل حجية الظهور، وبين علاج اشكالية اشتراط عدم الظن بالخلاف والظن بالوفاق في حجية الظهور.

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٥٠.

قرر السيد الشهيد الاستدلال بالسيرة العقلائية، في اغراض العقلاء التكوينية لاثبات حجية الظهور، بما ملخصه:

ان العمل بالظهور سلوك عام في حياة الانسان الاعتيادية؛ ولهذا يتحول هذا السلوك إلى سلوك عفوي جبلّي، بل لعلّه يصبح تدريجياً أدباً عقلائياً ونهجاً عرفياً وتقليداً يعاب الانسان على الخروج عنه، وحيث لا ضمان لعدم امتداد هذا السلوك إلى مجال حياة الانسان التشريعية، بوصفه مكلَّفاً من الشارع، فان ذلك يشكل إحراجاً للشارع في مجال اغراضه التشريعية، وسكوت الشارع عن هذه السيرة لا يُثبت مجرد عدم مضايقته منها في مجال الاغراض التكوينية، بل يُثبت موافقته على امتدادها إلى مجال الظواهر في الأدلّة الشرعية.

وهنا نلاحظ:

١ـ لا مسوغ لقوله رحمه الله: «ومع تحول السلوك العقلائي من سلوك تبصر مدروس إلى سلوك عفوي جبلّي لا يضمن بحسب الخارج حينئذٍ ان لا يكون السير عليه أوسع من مأخذه الاول ونكتته العقلية التي يفترض لها»[1]. لا مسوغ لما تقدم؛ لانه يفترض التبعيض في النكتة التي يقوم على أساسها بناء العقلاء على الأخذ بالظهور، وكأن العمل بالظهور في العلاقة بين الآمر والمأمور مرحلة لاحقة، ومرتبة مترتبة على العمل به في مجال الاغراض التكوينية الشخصية. وما هذا التمييز الا بناءً على ان بناء العقلاء في العلاقات

(١) نفس المصدر، ص ٢٥١.

المولوية يُقيم الحجية على اساس التعبد والتنجيز والتعذير!

٢ـ ولا مسوغ لقولهقدس سره: «وبذلك سوف تشكل هذه السيرة احراجاً للشارع في مجال الاغراض التشريعية أيضاً إذ لا ضمان لعدم امتدادها إلى هذا المجال انسياقياً معها...»[١]. لا مسوغ لتعليله «إذ لا ضمان لعدم امتدادها»، إذ هي ممتدة لا محالة، ولا تشكل أي احراج للشارع، إذ الظهور هو الطريق الذي تطيقه اللغة، والذي هو أساس قيام اللغة في حياة الجماعة الانسانية.

٣ـ نغض النظر عن فهمنا للظهور وحجيته، ونسأل: كيف يشكل العمل بالظهور في مجال الاغراض التكوينية احراجاً للشارع، وهو يختلف ملاكاً عن الظهور في مجال الاغراض التشريعية، وتختلف أركانه في مجال الاغراض التكوينية عنها في مجال الاغراض التشريعية. قال السيد الشهيد: «ملاك الكاشفية في مجال الاغراض الشخصية إنَّما يكون هو الكشف الشخصي؛ لأن الغرض فيه شخصي ليس له طرف آخر ولا علاقة له به ومن هنا كان الظهور متأثراً بالظن الشخصي على خلافه سلباً أو ايجاباً. وهذا بخلاف باب الاغراض المولوية فانه غرضٌ بين طرفين المولى والعبد، وبلحاظ الادانة والتسجيل، وفي هذا المجال لا يناسب أن تكون الكاشفية الشخصية عند العبد مثلاً ميزاناً، بل الميزان الكاشفية النوعية المحفوظة في الظهور في نفسه»[٢].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٥١.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٧٥.

في ضوء هذا النهج من التعامل مع الظهور؛ أي مع افتراض اختلاف ملاك كاشفية الظهور في باب الاغراض التكوينية الشخصية، ومع وجود طرف واحد في هذا الظهور، فكيف نستكشف من عدم ردعه موافقته على امتداد سُنة العمل بالظهور الشخصي إلى مجال الاغراض التشريعية، الذي لا تتلائم بوجه مع اغراض المولى، «ولا معنى لان يلحظ الظن الشخصي للعبد في مقام تحديد ما يكون احفظ لها»؟ فأما ان نعيد النظر في طبيعة النكتة والملاك الذي يقوم عليه اعتبار الظهور والأخذ به لدى أبناء الجماعات اللغوية، واما ان نبحث عن موقف تشريعي ازاء خطورة امتداد هذه السيرة القائمة على الظن الشخصي، إلى مجال الاغراض التشريعية، وأما ان نجد مخرجاً لالغاء هذه الخطورة أو التخفيف من شدة وطأتها! هذه مشكلة امام تفسير حجية الظهور، وفق نهج السيد الشهيد، وسيواجه اشكاليات اخرى، بل هي مشكلة امام أي نهج ينظر إلى الظهور، كواقعه قائمة يُراد جعل الحجية لها، ولا يذهب إلى ان اعتبار الظهور والبناء على الاخذ به جزء من هوية الظهور، وحيثية تعليلية له.

مفارقات الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور

كنا نتحدث عن الاستدلال بسيرة العقلاء لاثبات حجية الظهور. والاستدلال بهذه السيرة يتطلب احراز عدم ردع الشارع؛ الكاشف عن موافقته على مضمونها، وهذا الاحراز ـ كما لاحظ السيد الشهيد «يتوقف في

بعض الاحيان على اثبات حجية ظهور حالي أو لفظي للشارع» لاثبات موافقة الشارع وامضائه لمضمون السيرة؛ أي اننا يجب أن نثبت حجية الظهور في مرتبة سابقة على الاستدلال بالسيرة العقلائية، وقد حاول السيد الخروج ـ وفق نهجه في تفسير الظهور ـ من هذا المأزق بالتماس سيرة المتشرعة لاثبات شخص هذا الظهور! وسيرة المتشرعة تأخذ حجية سيرة العقلاء وقيامها أصلاً موضوعياً!

غير ان أمام السيرة المتشرعية اشكالاً؛ ذلك «ان هذه السيرة باعتبارها دليلاً لبيّاً لا بد وان يقتصر فيه على القدر القطعي المتيقن من مدلوله، فلا يمكن أن نثبت بها.. «حجية الظواهر الحالية البحتة غير المكتنفة بالكلام؛ إذ لا يمكن القطع بان عمل اصحاب الأئمّة كان على الأخذ بها... بل بعض مراتب الظهورات اللفظية أيضاً قد لا يحرز العمل به من قبلهم. والحاصل: يكون مضمون السيرة المتشرعية قضية مهملة وهي في قوة الجزئية...»[1].

عالج السيد الشهيد هذا الاشكال بالتلفيق بين السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية، فقال:

«الا ان الصحيح امكان تعميم نتيجة السيرة المتشرعية بعد ضمّ افتراض وجود السيرة العقلائية أولاً، بل افتراض أخذ أصل ثبوت السيرة العقلائية بعين الاعتبار أمر لا بدّ منه في اثبات أصل السيرة المتشرعية...»[2]. ويخلص

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٥٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٥٥.

السيد الشيهد إلى القول: وحينئذٍ نثبت «التعميم في مضمون السيرة المتشرعية».

لكن السيرة العقلائية ذاتها دليل لبّي والقدر المتيقن منها الظهورات العرفية، ولكي نعمّم السيرة العقلائية لحالة استخدام القرائن المنفصلة ـ التي خالف فيها الشارع الطرق العرفية في الخطاب ـ لا بدّ من ضم سيرة المتشرعة إليها، بدعوى ان الأصحاب عملوا بالظهورات التي تعتمد القرائن المنفصلة، وهذا شاهد على عموم السيرة العقلائية؛ لان الأصحاب كانوا يعملون بتلك الظهورات بحكم عقلائيتهم لا لتلقي نص منهم عليه...

ثم ناقش السيد في علاج وجهي هذا الاشكال، حيث يمكن ان يطرح على السيرة العقلائية كما تقدم، كما يمكن ان يطرح على اثبات سيرة المتشرعة وفق طريقته؛ حيث تقدم ان السيرة المتشرعية يتوقف اثباتها على أخذ السيرة العقلائية أصلاً موضوعياً، بينما الاشكال يفترض توقف تمامية الاستدلال بالسيرة العقلائية على ضم السيرة المتشرعية إليها. على ان هناك اشكالات أخرى تطرح على الاستدلال بالسيرة لاثبات أصل حجية الظهور.

ولا أدري كيف يمكن ان نجري كل هذه المناقشات حول أصل حجية الظهور، ونحن نعتمد الظهور اساساً لتفاهمنا. ونطرح حججنا، ونفتش عن نقاط ضعفها، وليس لدينا سوى الظهور وسيلة نتواصل بها، ونتفاهم من خلالها. ولعلّ الأساس لكل الضبابية، والنقاش غير المثمر يرجع إلى اللجوء لما يُفترض اثباته بالظهور بغية اثبات حجية الظهور؛ فسنن العقلاء وسنن

المتشرعة لا يتسنى لنا اثبات أصل وجودها الا عبر الظهور، ولا نستطيع اثبات حجيتها أو نفيها الا بالظهور؛ أي باللغة، التي ليس بوسعها ان تتجلى الا عبر الظهور.

على ان استعجل الاشارة إلى ان قضية القرائن المنفصلة، وخروجها عن عرف المحاورة، وان ظاهر حال الخطاب والمتكلم انه يريد بيان تمام مراده بشخص الجملات أو الجملة الناجزة، أو قل بشخص كلامه، قضية محل نقاش، وتطرح علينا ما اصطلحنا عليه «مستوى الخطاب». وسنقف معاً عند تفصيل الحديث حول هذا الموضوع قريباً.

الفقرة الثانية: موضوع حجية الظهور

تعود بنا هذه الفقرة إلى تعريف الظهور والدلالة والوضع ومقدّمات الحكمة، وتتقدم بنا خطوات اتجاه خاتمة بحوث علم أصول الفقه وعلاج التعارض، وتحديد مفهوم القرينية وعلاقتها بالظهور. من هنا سيكون تفصيل الحديث حول مرتكزات هذا البحث، والخوض في المناقشات، التي طُرحت في صلب هذا البحث، أموراً ذات أثرٍ مثمر في نضج الرؤى المطروحة في البحث عن الظهور وحجيته. لنبدأ من تعريف الدلالة وتنويع اشكالها، وبيان علاقتها بالوضع اللغوي، ونشأة الدلالات.

تعريفات الدلالة وأقسامها:

تعريفات الدلالة وتنويعها يرتبط في أغلب الحالات باختلاف المباني والنظريات المرتبطة بالوضع ونشأة الدلالة. ومن ثمَّ لا بدّ من ايضاح هذا الارتباط في عرض هذه التعريفات.

الدلالة التصورية: عرّف السيد الشهيد هذه الدلالة بقوله: «الدلالة التصورية وهي الصورة التي تنتقش من سماع اللفظ في الذهن على أساس من الوضع والمحفوظة اللفظ من لافظ غير ذي شعور»[1].

لكن السيد الخوئي ـ وفقاً لنظريته في تفسير الدلالة، وعلى قاعدة ان

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٦٦.

الدلالة الوضعية هي دلالة تصديقية؛ لان الوضع هو تعهد والتزام ـ ذهب إلى ان الدلالة التصورية ليست دلالة وضعية، بل تحصل هذه الدلالة جراء الأُنس وألفة اللفظ، ومن ثمَّ فالاجدر ان نطلق عليها مصطلح الدلالة الأُنسية، قال:

«كون اللفظ موجباً لانتقال المعنى إلى ذهن السامع مع علمه بالوضع، وهذه الدلالة لا تتوقف على ارادة اللافظ، بل اللفظ بنفسه يوجب انتقال المعنى إلى الذهن، ولو مع العلم بعدم ارادة المتكلم... كما في قولنا رأيت أسداً يرمي، فان ذهن المخاطب ينتقل إلى الحيوان المفترس بمجرد سماع كلمة الأسد، وان كان يعلم ان مراد المتكلم هو الرجل الشجاع... وهذه الدلالة هي التي تُسمى عند القوم بالدلالة التصورية (مرّةً) باعتبار ان اللفظ يوجب تصور المعنى في الذهن، وبالدلالة الوضعية (أُخرى) باعتبار ان منشأها الوضع... والمختار عندنا كون الدلالة الوضعية غيرها؛ لان هذه الدلالة لا تكون غرضاً من الوضع لتكون وضعية، والأنسب تسميتها بالدلالة الأُنسية.»[1]. وهنا نستعجل الاشارة إلى ما أفاده السيد الخوئي من كون الدلالة التصورية لا تتم لغير المعنى المقترن أُنسياً باللفظ، أو قل على طريقة السيد الشهيد لغير المعنى المقترن باللفظ اقتراناً مؤكداً. وسنقارب هذه المسألة قريباً.

اما المحقق الاصفهاني فقد نوّع الدلالات تبعاً لأنواع الارادة، التي تقف

(١) مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٢٦.

خلف كلٍّ منها. فقال: «أن الأرادة استعمالية وتفهيمية وجدية، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالارادة الاستعمالية سواء قصد بهذا الايجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الارادة تفهيمية. وهذا المعنى الموجود المقصود به الأحضار ربما يكون مراداً جدياً، وربّما يكون لانتقال المخاطب مثلاً إلى لازمه المراد جداً أو ملزومه كما في باب الكناية...»[1]. وهناك من استخدم مصطلح الدلالة الاستعمالية رديفاً لمصطلح الدلالة التفهيمية.

المهم ان نعود إلى قضية الدلالة التصورية وحصرها بالصورة الحاصلة في الذهن على أساس الوضع، وان دلالة اللفظ التصورية حتى مع القرينة المتصلة تبقى مطابقةً للصورة الوضعية. وهذا ما نلاحظه فيما كتبه السيد الشهيد في الحلقة الثالثة من «دروس في علم الأصول»، حيث أفاد: «الظهور التصوري كثيراً ما لا ينثلم حتى في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف. فإذا قال المولى: (اذهب إلى البحر، وخذ العلم منه) كانت الجملة قرينةً على ان المراد بالبحر معنىً آخر غير معناه الحقيقي، وعلى الرغم من وجود القرينة فإنّ الظهور التصوري لكلمة «البحر» في معناها الحقيقي لا يزول، وإنّما يزول الظهور التصديقي في ارادة المتكلم لذلك المعنى الحقيقي، ومن هنا صح القول بان الظهور التصوري للَّفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينة المتصلة على الخلاف».

---

(١) نهاية الدراية، ج ٣، ص ١٧٢، مؤسسة آل البيت.

الحق ان تداعي الصور في الذهن، جراء الخروج عن الدلالة الاولية التي استقرت، أمرٌ لا يمكن التحقق منه بدقة، ولا يمكن ان نضع له قاعدةً كلية شاملة، لكن المؤكد ان التصديق بالمراد الجدي للخطاب لا يتم الا باستقرار التصور المطابق لهذا المراد الجدي. ففي حالة «خذ العلم منه» كقرينة لاحقة للبحر، من الممكن ان يقفز إلى الذهن للوهلة الأولى من قوله: «اذهب إلى البحر، خذ العلم منه» صورة البحر بمياهه المتموجة أو الساكنة، لكن استقرار الدلالة التصديقية على ان مراده من البحر هو العالم لا بدّ وان تُسبق بصورة العالم وإن جاءت لاحقة لصورة البحر الحقيقي؛ إذ كيف يتشكل التصديق بان المراد من قوله البحر هو العالم، دون تصور طرفي النسبة؟

نعم ما أفاده استاذنا الشهيد في تحليل طبيعة القرينية على مستوى الظهور التصوري أوفق قرباً لمنطق بحثنا، حيث أفاد:

«ففي مثل جملة (رأيت أسداً يرمي) لو لاحظنا الظهورات التصورية لمفردات السياق نجد ان لدينا صورتين على مستوى التصور، احداهما صورة مطابقة لما تقتضيه المفردات بطبعها الاول الذي وضعت له في اللغة وهي صورة حيوان مفترس بين يديه قوس وسهم يرمي بهما، وصورة أخرى ثانوية تدلّ عليها المفردات بملاحظة مناسبتها للصورة الأولى وهي صورة رجل شجاع يرمي بالسهم. ورغم أن الأولى هي الصورة التي تتطابق مع المدلول الأولي للمفردات مع ذلك يستقر في الذهن بلا تأمل أو تردد

الصورة الثانية لبعد الصورة الأولى عن الذهن وعدم اعتياد الذهن على رؤيتها»[1].

نعم ان جملة (رأيت أسداً يرمي) «تدلّ على الرجل الشجاع لا بحسب مرحلة المدلول التصديقي فحسب، بل بحسب مرحلة المدلول التصوري أيضاً؛ ولهذا لا ينتقش منها في الذهن الا ذلك عند سماعها ولو من لافظ غير ذي شعور»[2].

أما الدلالة الاستعمالية: فقد عرّفها السيد الشهيد الصدر «وهي الدلالة على ارادة المتكلم وقصده لاخطار المعنى والمدلول التصوري إلى ذهن السامع». ومثل هذه الدلالة تبقى قائمة، حتى إذا كان المتكلم هازلاً؛ أي ان المراد التصديقي المؤكد لدى المتلقي والمخاطب هو أن المتكلم يستخدم الكلام في معناه. ولكن إذا استخدم الهازل جملاته استخداماً مجازياً فهل تتغير طبيعة الدلالة الحاصلة من جملاته وتصبح جدية أو أي شيء آخر؟ من المؤكد اننا حينما نستنتج من ظاهر حال المتكلم انه يريد استخدام اللفظ في معناه لا أكثر، فالدلالة تبقى دلالة استخدامية، وهي لا تعني بوجه احضار المعنى الوضعي، أو ما عبّر عنه تعريف السيد الشهيد المدلول التصوري، الذي يعادل عنده المدلول الوضعي للكلام!

من المؤكد ان تنويع الدلالة التصديقية إلى دلالة تفهيمية أو أخرى

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٧٦.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٥.

جدية واقعية، له وظيفة في تنوع المواقف حول مصب وموضوع الحجية وقيود هذا الموضوع الضرورية، وله وظيفة أساسية في تفسير قواعد التوفيق بين ما يبدو متعارضاً، ويلقي بظله على اشكاليات الجمع العرفي من أبحاث تعارض الأدلة، فيما أُصطلح عليه بأبحاث التعادل والترجيح. لكنني اعتقد ان هذا التنويع حينما يُنظر إلى دوره الوظيفي فسوف تتأثر رؤية المحقق لهذا التنويع ومدى واقعيته. واياً كانت وظيفة هذا التنويع فبحثنا يتساءَل عن مدى واقعية تنويع الدلالة إلى دلالة استعمال ودلالة جد وتواصل بين المتحاروين!

نعم الحالة العامة في التواصل اللغوي بين أبناء المحاورة هو أن المخاطِب والمتكلم في مقام إفهام معاني كلماته وجمله، وانه جادٌ فيما يقول وما تعني كلماته؛ وهذا ينقلنا إلى الدلالة الثالثة في هذا البحث وهي:

الدلالة الجدية: وهي الدلالة على ان المتكلم ليس هازلاً، بل مريداً جداً للمعنى حكاية أو انشاء...

الدلالة تعني الظهور والفهم، فأي دلالة من الدلالات المتقدمة حجة، أو قل أيٌّ منها مصب الحجية وموضوعها؟

في ضوء ما تقدم اتضح لنا ـ على الأقل ـ ان بحثنا اتّجه إلى القول:

ان الفهم المشترك والظهور النوعي يتقوّم بالاتفاق العفوي، والمواضعة الضمنية بين عامة أبناء المحاورة، فالظهور النوعي والفهم المشترك ـ الذي تقوم حياة الجماعة اللغوية على أساسه، ويتم التواصل بين مكوناتها ببركة

وجوده ـ لا تقوم له قائمة، ولا تتحقق هويته، ما لم تتفق الجماعة اللغوية على اعتباره، والبناء على التفاهم على أساسه. فبناء العقلاء ومواضعات العرف ليست أمراً عارضاً على الفهم النوعي والظهور النوعي القائم في حياة اللغة الاجتماعية، بل تباني وتعهد أبناء المحاورة جزء من هوية الفهم المشترك والظهور النوعي.

ان تجلي اللغة وظهورها يتقوم بثلاثة أركان:

الأول: قوانين اللغة ذاتها، وبنائها الداخلي.

الثاني: العقل الانساني وإمكاناته التكوينية، ونهج تلقيه للغة.

الثالث: إدراك الجماعة اللغوية العفوي، وبناؤها الضمني على التواصل، وفق اللغة وقوانينها، التي ارتسمت في أذهان الجماعة اللغوية.

اذن، ففي ضوء فهمنا للغة والظهور، ليس الظهور والدلالة أمراً قائماً ناجزاً، دون الحجية، بل يتم الظهور النوعي والكشف الموضوعي والفهم المشترك ببركة مواضعة أبناء المحاورة واتفاقهم الضمني وتعهدهم على التواصل والتفاهم بهذا الظهور. ولولا هذا التعهد والمواضعة والاتفاق العفوي سيفقد الظهور واقع تحققه ويصبح لا ظهور ولا تجلي، وعلامة هذا الاتفاق والتعهد العفوي دوام تواصل أبناء اللغة على قاعدة الدلالة والظهور النوعي والفهم المشترك.

على أساسٍ من هذه الرؤية، فالدلالة التصديقية الجدية هي التي يتبلور من خلالها الوضع اللغوي عامة، وهي الظهور الذي يحمل حجيته في ذاته.

والحجية عندنا اعتبار العقلاء العفوي وتعهدهم بالأخذ بالظهور ومواضعة أبناء المحاورة الضمنية على العمل به.

اما الظهور التصوري فهو لا يستقر الا في ضوء بلوغ الدلالة درجة الحجية، واستقرارها عند هذه الدرجة؛ أي استقرار الدلالة عند ظهورٍ تصديقي جدي، يتواصل من خلاله أبناء اللغة، وهذا الظهور هو الذي يعطي للوضع معناه، وهو الذي يستقر عنده التصور الوضعي؛ لان الصور، التي تخلقها الاقترانات والمحاكاة، وتفرضها حاجات التواصل اللغوي الأولية سيّالة ومتبدلة، ولا تستقر الدلالة التصورية الا في طول استقرار الدلالة التصديقية الجدية.

ومن هنا يكون الوضع اللغوي، واللغة ذاتها، وجوداً مختلفاً؛ فلا هذا الوجود هو قوانين اللغة الموضوعية وأحكام تلقيها العقلية التكوينية، ولا هو المواضعات البحتة والاعتبار الصرف، بل هو مزيج من نحوي الوجود (الحقيقي والاعتباري)، ومن ثم يأتي غموض هذا الموجود، الذي هو سر الاسرار في عالم الوجود.

نعود إلى النقاش الدائر بين أعلام متأخري الأصوليين حول تحديد موضوع الحجية. ذكر استاذنا الشهيد الصدر ثلاث نظريات في هذا المضمار؛ نظرية المحقق الاصفهاني، ونظرية المحقق النائيني، والنظرية التي يتبناها، وسنتابع هذه النظريات الثلاثة، ونتحقق من كلمات أصحابها:

النظرية الأولى: جاء تقرير السيد الشهيد لنظرية المحقق الاصفهاني بقوله: «ان موضوع الحجية عبارة عن الظهور التصوري وعدم العلم بالقرينة على الخلاف ففي موارد الشك في القرينة سواء كانت متصلة أو منفصلة نرجع إلى اصالة الظهور ابتداءً بلا حاجة إلى أصل عدم القرينة الطولي لانحفاظ المدلول التصوري على كل حال»[1].

وقد ناقش السيد الشهيد فرضية المحقق الاصفهاني قائلاً:

«ان هذا الظهور أمرٌ تكويني ايجادي والحجية العقلائية انما تكون بملاك الكاشفية. نعم هذا الظهور من الحيثيات التعليلية لتكوين الظهور التصديقي الكاشف عن المراد فيما إذا لم ينصب قرينةً متصلة على خلافه. وعليه فجعل هذا الظهور موضوعاً للحجية خلافَ ما ذكرنا من ان الأصول والقواعد العقلائية قائمة على أساس الطريقية والكاشفية»[2].

وهنا نلاحظ:

١ـ ان اعتراض السيد الشهيد هنا مبنائي؛ إذ يترتب هذا الاعتراض بناءً على تفسير الوضع بانه قرن مؤكد، وحاصل نتيجة قانونين تكوينيين، فالعلاقة الوضعية تنشأ جراء اقتران صورتين في الذهن، ودلالة صورة اللفظ على صورة المعنى دلالة يوجدها قانون الاقتران الشرطي. وهذا أمر لا يوافق عليه المشهور، ولا ينسجم مع تفسيرنا لنشأة الدلالة الوضعية التصورية.

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٦٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٦٩.

فنحن نذهب إلى ان الدلالة الوضعية لها حيثيات تعليلية متعددة، وجزء العلة الأخير لحصول الدلالة الوضعية هو المواضعة العرفية عليها؛ أي ان الدلالة الوضعية تبدأ من تصورات غيرمستقرة، وتنتهي وتحصل جراء المواضعة والتعهد العقلائي بين ابناء المحاورة، ومن ثم تستقر الدلالة التصورية الوضعية في طول الدلالة التصديقية.

ولا يتوهم متوهم اننا نقول ان التصديق الدلالي لا يقوم على أساس تصور، بل نقول ان التصديق بالوضع هو الذي ينتج استقرار الدلالة التصورية، ويصح وسمها بالوضعية. فالتصورات جراء الاقتران وغيره، حينما تتحول إلى فهم مشترك يتواصل عبره أبناء اللغة ويتواضعون عفوياً على التفاهم في ضوء هذا الفهم المشترك، يقوم عندها عقد الوضع وتحصل الدلالة، ويتم الظهور التصديقي في طول ظهور تصوري قلق غير مستقر، ويتم استقراره في طول حصول عقد الوضع تصديقاً، وبناءً عقلائياً.

٢ـ لو رجعنا إلى كلام المحقق الاصفهاني نفسه ـ رغم استهلاله البحث في حجية الظواهر بقوله: «اذ الظاهر انما يكون حجة من حيث الكاشفية عن المراد» ـ نجده بعد تنويعه للارادة إلى استعمالية وتفهيمية وجدية ـ كما مرّ ذلك ـ يقول:

«وعليه نقول بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى هو معنى حجية الظهور.

وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذي هو غير مربوط ببناء أهل

المحاورة هو الدليل على ان المعنى المختص باللفظ هو الذي قُصد إفهامه.

وبناء العقلاء العام لجميع الأقوال والأفعال هو الدليل على حمل كلية الأفعال والأقوال على الجد»[1].

نلاحظ على هذا النص:

أ ـ هل يمكن ان يتم للكلام كشف نوعي عن المعنى، ولا يستخدم هذا الكلام في جمل وسياقات تصديقية؟ هل يمكن أن يتم كشفٌ للألفاظ عن معانيها لدى العرف العام، وهي لم تستخدم بعدُ في الكشف عن مقاصد أبناء النوع؟ الكشف النوعي رهن تفاهم وتواصل أبناء اللغة بالكلام، والتواصل لا يتم الا باستخدام الألفاظ وقصدها الجدي، لدى أبناء المحاورة.

ب ـ بناء العقلاء عملاً؟ يعني ان العقلاء (وهم أبناء المحاورة) يتواضعون على العمل بالظهور والأخذ به، وهل يمكن ان يحصل هذا البناء على دلالات وضعية محفوظة في معاجم اللغة مثلاً؟ أم ان هذا البناء يتم عبر التواصل والتفاهم بين أبناء المحاورة، وهذا التواصل لا يتم باشارات وضعية تصورية، انما يتم عبر التعبير عن المقاصد في اطار الفهم المشترك (الظهور اللغوي).

ومن ثمَّ فأبناء المحاورة يبنون على الأخذ بالدلالة، التي تعبر عن الفهم

---

(١) نهاية الدارية، ج ٣، ص ١٧٣، طبعة مؤسسة آل البيت.

النوعي لمقاصد المتحاورين. وهذا الفهم لا بد ان يبدأ وينشأ من الدلالة الوضعية، لكنه لا يقف عندها، بل تتجاوز الجماعات اللغوية الدلالات القاموسية «الوضعية»، ويتشكل بناء اللغة من خليطٍ من الدلالات الاولية والثانوية، ولا ينعقد عقد الدلالات الوضعية الا عبر التواصل وفهم مقاصد المتحاورين.

الدلالات الثانوية (الدلالات المجازية) تشكل متناً أساسياً في بناء اللغة، وتمثل قاعدة عريضة وأساسية أيضاً في التواصل اللغوي. قلتُ: «الدلالات الاولية والثانوية»؛ لأن الدلالات المجازية ليست دلالات اعتباطية بوجه، وإنما تخضع لنظام المواضعة اللغوي. نعم في حالة الدلالات الاولية قد ينشأ ارتباط الدال والمدلول اعتباطاً وارتجالاً، لكن الدلالات الثانوية تتطلب جواز عبور، ومجازيتها تستمد من وضع اللغة وبنائها غالباً، وفي كل الصور لا تتم مجازيتها، دون مواضعات العرف وتعهد أبناء المحاورة.

نتقل نصاً آخر صرّح المحقق الاصفهاني بوجهة نظره من خلاله، فقال: «بل موضوع بناء العرف والعقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي بضميمة هذه المقدّمة، وهي ان مقتضى الجري على قانون الوضع عدم التفهيم بنفس اللفظ الا نفس معناه الموضوع له بحيث لو كان تفهيم غيره به لكان بمعونة غيره.

وهذا غير دعوى ان مقتضى طبع اللفظ استعماله فيما وضع له ليورد عليها مخالفة هذا الطبع كثيراً، بل ربّما يكون استعمال اللفظ في معناه

المجازي أكثر من معناه الحقيقي. فإنّا لا ندعي ان تفهيم المقاصد لا بدّ من أن يكون بالحقائق، بل ندعي ان الجري على قانون الوضع يقتضي ان لا يفهم بنفس اللفظ الا نفس معناه»[1].

وهنا نلاحظ:

أ ـ ما المعني بأن بناء العقلاء قائم على الجري وفق قانون الوضع؟ هل يُراد من هذا البناء ان العقلاء يبنون على قانون الوضع، ولا يخرجون عنه الا بقرينة؟ هل الخروج عن الدلالة الوضعية بمعونة غيرها لكي نحقق دلالة عرفية، ام الاستعانة بالقرينة لا يفيد دلالة عرفية؟ من المؤكد ان الخروج عن الدلالة الوضعية للدال الوضعي بمعونة دال آخر غايته المعقولة تحقيق دلالة عرفية، ينبني عُرف المتحاورين على الأخذ بها، ومن ثم فالعقلاء يبنون على الجري وفق قانون الوضع الأول، ويجرون أيضاً على الخروج منه بقرينة، ولا يصح حصر بناء العقلاء على الجري وفق قانون الوضع، خصوصاً وان المحقق الاصفهاني يستقرب ان الخروج على قانون الوضع الاول من الممكن ان يكون غالباً في التفاهم بين أبناء المحاورة.

ب ـ ضمَّ المحقق الاصفهاني إلى بناء العقلاء ضميمة وهي ان التفهيم لا يكون الا بالدلالة الوضعية. فهل يريد ان يقرر قيام بناء العقلاء على ان الدلالة التفهيمية مطابقة للدلالة الوضعية؟

(١) المصدر السابق، ص ١٨٣.

هنا نحن امام مطلبين لا بد من تمحيصهما، وهما:

الاول: قضية التطابق بين الدلالات الثلاث؛ التصورية الوضعية، والتصديقية التفهيمية أو الاستعمالية، والتصديقية الجدية الواقعية.

الثاني: مسألة وجود هذه الدلالات الثلاث في عالم الواقع، وسر تنويع الدلالة إلى تصورية، وتصديقية، وتنويع التصديقية إلى استعمالية وجدية.

نبدأ من المطلب الثاني، وهو تنويع الدلالات إلى تصورية، واستعمالية وجدية؛ حيث تُنوع أولاً إلى تصورية وتصديقية، ثم تقسم التصديقية إلى استعمالية (تفهيمية) وجدية (واقعية).

هناك استفهام أثاره الشيخ المظفر حول صحة اطلاق مصطلح الدلالة والظهور على الدلالة التصورية، وحجته ان الدلالة التصورية هي تداعي الصور في الذهن، والتداعي ليس دلالة ولا ظهوراً. لكنني أثير استفهاماً آخر وهو: لماذا قرنوا الدلالة التصورية بالدلالة الوضعية، وهل هناك مسوغ لمثل هذا الحصر؟

الصحيح ان الدلالة التصورية ليست حكراً على الدلالة الوضعية؛ لوضوح اننا حينما نعبِّر عن مقاصدنا بطريق الكناية والاستعارة والمجاز والدلالة الثانوية عامة، فاننا نتفاهم وتحصل لدينا دلالات تصديقية جدية بمقاصد الحوار والتواصل، ومثل هذه الدلالات التصديقية لا تحصل دون تصور اطراف الجمل المجازية، وتكوين صورة مجازية واقعية، لنصدِّق ان المتكلم والمحاور يقصدها، وينصب تصديقنا على نسبةٍ، قد تصورنا اطرافها

تصوراً واقعياً. وقد مرت إشارة إلى افادات استاذنا السيد الصدر في هذا المجال.

يبقى امامنا تمحيص تقسيم الدلالات التصديقية إلى استعمالية وجدية أو قل تفهيمية وواقعية. من الواضح ان المراد بالدلالة التصديقية الجدية، هي دلالة حالية للمتكلم بانه يقصد ما يقول، ومثَّلوا لقصد الاستعمال حالة إذا كان المتكلم هازئاً أو مازحاً، وأيضاً فيما أذا قام بافهام دلالة الكلمة أو الجملة، وهو في كل هذه الحالات لا يقصد ما يقول جداً. وقالوا ان الدلالة الاستعمالية يراد بها احضار المعنى الوضعي للكلام.

من المؤكد اننا حينما نفهم ان المتكلم يقصد من كلماته معنى من المعاني؛ فهذا الفهم يحدد لنا المدلول الواقعي من الدوال اللغوية، التي وردت في الكلام، ومن ثمَّ تتحدد الدلالة الواقعية للكلام. وهذا الفهم لا يستعين بقانون اللغة وحده، بل يؤكده ويُتوجّه التعهد العقلاني للآدميين في مقام التواصل والتفاهم عبر الدوال اللغوية. (وهذا الفهم هو الأساس ـ حسب وجهة نظرنا ـ لقيام الدلالة اللغوية بأسرها).

نأخذ ما اصطلحوا عليه بـ «الدلالة الاستعمالية»، ونركز على فهمها ومناقشتها في ضوء كلمات استاذنا الشهيد الصدر، ونشير إلى مفاد بعض ما طرحه بعض الاعلام. للسيد الشهيد نصوص متعددة في تعريف الدلالة الاستعمالية، وأكثر نصوصه تميل إلى تعريفها بانها: «الدلالة على ارادة المتكلم وقصده لاخطار المعنى والمدلول التصوري الوضعي إلى ذهن

السامع». لكنه، وفي تقسيمه لدرجات الظهور ـ في بحث تعارض الأدلة ـ من بحوثه، عرّفه: «درجة الظهور التصديقي بلحاظ الارادة الاستعمالية، وهو عبارة عن ظهور حالي في المتكلم يدلّ على أنه قاصد استعمال اللفظ في معناه وإخطاره إلى ذهن السامع؛ ولذلك كان هذا الظهور دلالة تصديقية لا تصورية وبحاجة إلى ان يكون اللفظ صادراً من ذي شعور يتأتى منه الارادة والقصد»(١).

الفروض المطروحة والمتصورة للدلالة الاستعمالية التصديقية، مقابل الدلالة الجدية التصديقية، هي حال ان يكون المتكلم هازئاً أو مازحاً أو شارحاً لدلالات الكلمات والجمل. وإذا أخذنا أي فرض من هذه الفروض نجد: انه لا يتعيَّن ان يكون المتكلم قاصداً اخطار المعاني الوضعية لخطابه، حتى من يقصد جداً بيان المعنى الوضعي والتصور الاولي الذي تستدعيه الألفاظ في الذهن، ويعمد إلى تفهيم معاني الألفاظ.

لنأخذ الهازئ أو المازح مثالاً، وهو يطلق كلماته، فهل هناك قاعدة من قوانين اللغة أو سُنن المتحاورين تحتم ان يستخدم المازح أو الهازئ في مزحته أو استهزائه جملاً ذات دلالات وضعية، بل لعل الكناية والاستعارة وتجاوز الدلالات الوضعية أكثر تناسباً مع مقام الهزل والمزاح والاستهزاء. لنغض النظر عن ذلك، ونفترض ان الهازئ أو الهازل استخدم كلمات

---

(١) بحوث في علم الاصول، ج ٧، ص ١٧٤.

وسياقات ذات دلالة أولية وضعية، فهل تحدث دلالة تصديقية لفظية، أم ينحصر التصديق بظهور حالٍ مقامي؟

حينما نواجه آدمياً يتكلم في حال المزح أو الاستهزاء، فظهور حاله مازحاً أو مستهزئاً يخلق لدينا دلالة تصديقية بما يظهر من حاله، اما كلماته فإن أحضرت أو قل أخطرت معنىً وضعياً فهو لا يتعدى إثارة التصورات، واستدعاء الصور الذهنية لمعاني ألفاظه، وغالباً ما تخطر الصور المجازية والتصورات الثانوية. وعندئذٍ ليس هناك أي فارقٍ بين الهازئ والمازح وبين الهاذي والمتكلم في غيبوبة؛ اذ ظاهر حال الهاذي دلالة تصديقية بان كلامه في مقام الهذيان، وان استدعت كلماته واخطرت صورها الملائمة لها دلالات وضعية أو مجازية.

أجل ليس هناك من بناء عقلائي ولا سُنة من سنن المحاورة تقرر ان استعمال الكلمات هزلاً أو استهزاءً مقامٌ وحالٌ لتفهيم الدلالات الوضعية، بل لعل سنة المتحاورين قائمة على ان كلمات الهزل والاستهزاء لا بد من التعامل معها بحذرٍ لفهم ما تنطوي عليه، بقرينة الحال؛ أي تؤخذ حال الهزل قرينة لتمحيص الدلالة، اذ رب دلالة وضعية أو مجازية تقفز للوهلة الأولى إلى ذهن السامع، والهازل لا يريدها. وليس لدينا معيارٌ عقلائي عام لحمل كلام الهازئ على حقيقةٍ أو مجاز.

نأخذ المثال الثالث؛ وهو ان امامنا متحدثاً ظاهر حاله انه في مقام تفهيمنا المعاني الوضعية والدلالات الأولية لعبارة أو كلمة أو سياق لغوي؛

فهـذا المُفهِّـم لـيس بوسـعه ان يحقـق الهـدف المفتـرض (اخطـار المعنـى الوضعي في ذهن المخاطب)، الا عبر جمل ظاهرة في معناها ظهـوراً نوعيـاً، يأخذ بها أبناء المحاورة. وليس هناك مَنْ يقول ان ما يأخذ به أبناء المحاورة مـن ظهـور هـو الظهـور الاسـتعمالي. وعلـى مختلـف الفـروض المتخيلـة لاستعمال اللغة من قبل المـتكلم، لتفهـيم الدلالـة الوضـعية واخطـار المعنـى الوضـعي، فـلا اتـصور فرضـاً معقـولاً، لا يكـون بـه المُفهِّـم قاصـداً ومريـداً لجملاته وكلماته.

وحق البحث ان تفتش عن وجه هذا التنويع في محلٍّ آخر، خارج اطار قوانين اللغة، وبناءات العقلاء، وسنن أبناء المحـاورة، التـي لا نجـد فيهـا أي حافز لهذا التقسيم للدلالة التـصديقية. وهـذا مـا سنحاول الكـشف عنـه فـي اللاحق من هذه الدراسة.

امـا موضـوع التطـابق بـين الـدلالات (الدلالـة التـصورية، والدلالـة التصديقية الاستعمالية، والدلالـة التـصديقية الجديـة) فهـذا مـا سـنأتي عليـه لاحقاً أيضاً.

قبل ان نغادر نظريـة المحقـق الاصـفهاني فـي تحديـد «موضـوع حجيـة الظهور» يجدر ببحثنا ان يقف وقفة تحقيق إزاء نصوص المحقق الاصفهاني في هذا المـضمار؛ حيـث لـم تـأتِ هـذه النـصوص بيّنـة، تـورث الاطمئنـان لتحديد مرامه بشكلٍ واضح، بل اضطربت، واختلف مفادها؛ ومن ثمَّ نحاول ان نتأمل في هذه النصوص، ونتابعها متابعـةً نقديـة، عـسى ان نفيـد منهـا فـي الدربة على الانسجام في الطرح، والتدقيق في المفاد.

تقدم ان المحقق الاصفهاني ربط حجية الظهور بمرحلة الارادة الاستعمالية، وكان اصرح نص له في هذا المضمار قوله:

«والجواب يبتني على مقدمة هي أن الارادة استعمالية وتفهيمية وجدية، فمجرد ايجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقدم بالارادة الاستعمالية، سواء قصد بهذا الايجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهيمية...

فالجري على قانون الوضع يقتضي ايجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملاً على حمل اللفظ على الاستعمال في معناه...

وعليه نقول: بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى هو معنى حجية الظهور»[1].

إذن ستكون حجية الظهور ـ وفق النص المتقدم ـ هي بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى. وهذا الفهم يصعب تأويله على وجه آخر، يمكن أن يتلاءم مع نصوص المحقق الاصفهاني، التي جاءت في بحوث الجمع العرفي، والموائمة بين النصوص؛ أي اننا لا نستطيع الموائمة بين النص المتقدم، وبين ما افاده المحقق الاصفهاني في ابحاث التعارض والترجيح. ويمكن أيضاً ان نجد للمحقق نصوصاً في ابحاث تقدمت على بحثه عن حجية الظهور؛ حيث قال في بحث حجية العام المخصص في الباقي:

(١) المصدر السابق، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

«ان الحجة متقومة بالكشف النوعي عن الارادة الجدية ـ لا بنفسها ـ فله ان يجعل الإنشاء... باعتبار كاشفيته عن الارادة الجدية وحجية الظهور عند العرف»[1].

نضم النص المتقدم إلى قوله في وجه ترجيح التعارضات بين الدلالات؛ حيث قال:

«وحينئذٍ نقول: المقتضي ـ المؤثر في نفوس العقلاء للعمل على طبق الظاهر ـ هو كشفه نوعاً عن المراد الجدي»[2].

ونضيف قوله في باب التعارض والترجيح أيضاً:

«ان العام وإن كان ظهوره في العموم وضعياً الا ان حجيته عند العرف بلحاظ كشفه النوعي عن المراد الجدي»[3].

وأخيراً نقف عند نص لاحق للمحقق الاصفهاني يقربنا من تصورٍ، يمكن معه تأويل كلماته، والجمع بينها في اطار، لعلّه كان مقصوده النهائي في هذا المقام؛ حيث قال:

«فان الارادة الجدية غير الارادة الاستعمالية، واصالة الظهور لا تجدي الا احراز ارادة المعنى من اللفظ استعمالاً، لا ارادته منه جدّاً والحجية مربوطة بالثانية.

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٤٩ ـ ٤٥٠.

(٢) نفس المصدر، ج ٥ ـ ٦، ص ٢٨٢.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٤٤.

فان مقتضى الأصل العقلائي ـ في باب المحاورات المبنية على الافادة والاستفادة كون الظاهر كاشفاً نوعياً عن الأرادة الجدية، كما ان مقتضى الوضع أو القرينة كونه مستعملاً فيما هو ظاهر فيه ذاتاً أو عرضاً. والمعارضة والحجية، وتقديم إحدى الحجتين على الأخرى من شؤون هذه الكاشفية النوعية عن المراد بالارادة الجدية، والا فمجرد الاستعمال لا حجية فيه»[1].

من الواضح ان هذه النصوص تميّز بين الظهور الذي يبني عليه العقلاء بكاشف نوعي طبعاً، حين قصد الاستعمال وعلى قاعدة الارادة الاستعمالية، وبين الحجية، التي هي التنجيز والتعذير، التي تتوقف على محركية الخطاب، وهي تتوقف على كشف الخطاب النوعي عن المراد الجدي. والتفكيك واضح وجلي في النص الأخير بين أصالة الظهور وبناء العقلاء على الأخذ به، وبين حجية الظهور، التي تعني التنجيز والتعذير، وان يكون ظهور الخطاب محركاً وباعثاً للعمل والالتزام به، وهي أي حجية الظهور تتوقف على تحديد المرام الجدي للشارع أو قل للآمر، ومن ثمَّ يحكم العقلاء ـ وفق نظريات الاصفهاني ـ باستحقاق العقاب على مخالفته ومعذرية موافقة ظهور خطاباته.

لقد بدأ الاصفهاني «مباحث الألفاظ»؛ أي البحوث الدلالية في علم الاصول، وهو يبني على ان الحجية تتقوم بوجود الارادة الجدية، لا

(١) المصدر السابق، ص ٣٥٠.

الاستعمالية. وانهى أبحاث علم الاصول، وهو يقرر بوضوح التمييز بين اصالة الظهور، التي يعتقد أنها تنصب على الارادة الاستعمالية، وعلى قاعدة الدلالة الوضعية للخطاب، وبين الحجية التي تنصب على الارادة الجدية للخطاب.

لم يعبر الاصفهاني بان الحجية تنصب على موضوعها، الذي هو الارادة التصديقية الجدية، كما هو مبنى مشهور المتأخرين، انما قال: ان الحجية تتقوم بالارادة الجدية؛ وهذا التعبير قريب جداً من مذهب بحثنا في تفسير الظهور وحجيته، حيث ان اعتبار الظهور والبناء عليه ليس أمراً لاحقاً للظهور، انما هو جزء مقوم للظهور، وان الحجية والاعتبار لا معنى لها دون تواصل جدي بين أبناء المحاورة، كما ان هذا التواصل الذي يتبلور عنده الظهور، يتبلور وهو متقوم ببناء أهل المحاورة على الأخذ به والتواصل من خلاله.

النائيني وتنويع الدلالة:

التزم المحقق النائيني تنويع الدلالة إلى دلالة تصورية، ودلالة تصديقية؛ تصورية تقع في جواب السؤال عما قاله المتكلم، ودلالة تصديقية تقع في جواب السؤال عما اراده المتكلم. وقد حصر الدلالة التصورية في الدلالة الوضعية لمفردات الكلام. يهمنا هنا الوقوف على تنويع النائيني للدلالة التصديقية؛ حيث افاد بهذا الصدد:

«واما الدلالة التصديقية: فُتطلق على معنيين:

احدهما: دلالة جملة الكلام على ما هو المتفاهم منه عند أهل المحاورات؛ وهو الذي يقع في جواب السؤال عمّا قاله المتكلم، فيقال: قال كذا وكذا؛ وثبوت هذه الدلالة للكلام يتوقف على فراغ المتكلم عنه، فانه لا يصح السؤال والجواب عما قاله المتكلم مع اشتغاله بالكلام؛ إذ للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن... فينعقد لكلامه ظهور فيما له من المعنى العرفي بحسب ما جرت عليه طريقة المحاورات؛ فقد يكون الظهور العرفي لجملة الكلام مطابقاً لظهور مفردات الكلام إذا لم تحف به قرينة المجاز أو التقييد والتخصيص، وقد يكون ظهور الجملة مخالفاً لظهور المفردات إذا احتف بالكلام أحد هذه الأمور.

ثانيهما: دلالة الكلام على ارادة المتكلم مؤداه، وأن مفاده العرفي هو المقصود من إلقاء الكلام؛ وهذا المعنى من الدلالة هي التي تقع في جواب

السؤال عمّا أراد المتكلم من كلامه فيُقال: أراد كذا وكذا؛ فقد يصح الجواب عن السؤال بأنه أراد ما يكون الكلام ظاهراً فيه بحسب المحاورات العرفية إذا لم يعتمد المتكلم على القرائن المنفصلة، وقد لا يصح الجواب بذلك إذا علم ان المتكلم اعتمد في بيان تمام مراده على القرائن المنفصلة...»[١].

وهنا نلاحظ:

أولاً: لم تعد الدلالة التصديقية الأولى استعمالاً للكلام لاخطار المعاني الوضعية، كما هو الحال لدى آخرين، فالدلالة التصورية لدى النائيني دلالة مفردات، والدلالة التصديقية تنصب على جمل.

ثانياً: كان مصب التصديق في الدلالة الاستعمالية ـ كما تقدم ـ هو ارادة المتكلم على استعمال الكلام فيما وضع له. اما في تعريف المحقق النائيني فمصب التصديق هو دلالة الجملة المكتملة على ما هو المفهوم الذي يتواصل به أهل المحاورات. ومن هنا فالظهور المتجلي في هذه المرحلة هو الظهور العرفي، وليس الظهور الوضعي، لكي تتطابق الدلالة التصديقية الأولى مع الدلالة التصورية؛ أي الظهور المنسجم مع العرف اللغوي القائم بين أبناء المحاورة، والمتوافق مع الطريقة الراسخة للاخذ بالدلالة في المحاورات. فالعرف يبني على الظهور الأولي إذا لم تحف بالكلام قرينة

(١) فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧١٧.

على صرفه عن معناه الأول، لكن العرف يأخذ بالظهور الثاني الذي لا يتطابق مع ظهور المفردات حينما تحف به قرينة، الأعم من المجاز وتحديد دائرة دلالة العام أو المطلق.

من الممكن أن يُراد بهذا الظهور التصديقي مرحلة تحديد الظهور وتمييزه؛ لكي تلحق به الحجية ـ في ضوء تصورات متأخري الأُصوليين ـ في مرحلة الظهور التصديقي الثاني.

وسؤالنا الجوهري هنا: هل يمكن ان يُنقَّح الظهور التصديقي الأول ـ وفق ما أفاد المحقق النائيني ـ دون فرض الحجية لهذا الظهور؟ أي: هل يمكن أن يكون هذا الظهور حقيقة قائمة في حياة أبناء المحاورة، دون بناء العقلاء من أبناء المحاورة على الاخذ به واعتباره، دون غيره من الدلالات؟

بناء العقلاء ليس قراراً في جمعية لغوية، أو استفتاءً عاماً، بل هو في عامة الحالات توافق ومواضعة، وتباني عفوي وضمني، وموقف متجلي عملياً في سلوك أبناء البشر، وليس بياناً وعهداً مسطوراً؛ ومن هنا نقول:

حينما يكون لدينا عرف لغوي يتبلور في كيانه ظهور، يكون مقياساً لاستخدام الجمل، وحينما تكون هناك طريقة وسنة للمحاورة يتحدد في ضوئها ما هو ظهورٌ عرفي، وما هو ظهور غيرعرفي، فهل هذا أمر مغاير لتباني ومواضعة أهل المحاورة على هذه الطريقة وقيام العرف على اعتبارها مقياساً لما يؤخذ به من دلالة «الظهور»، وما لا يكون ظاهراً ودالاً عند نوع أبناء اللغة؟

ان الدلالة التصديقية الأولى ـ حسب مفاد ما يظهر من كلام المحقق النائيني ـ لا يمكن أن تقوم لها قائمة، دون ان يكون لها ظهور حجة؛ أي ظهور بنى عليه العرف وقامت سنة أهل المحاورة عليه، وليس ذلك سوى حجيته؛ لان بناء العقلاء لا يتعدى توافق أبناء المحاورة على عدِّ هذا الظهور معياراً لتواصلهم مع بعضهم، ولا يمكن ان نتصور قيام عرف لغوي، دون تباني ومواضعة أبناء المحاورة ضمنياً وعفوياً على الأخذ بهذا الظهور، لكي يكون عرفاً عاماً. ومن هنا لا أجد ان التمييز بين الظهور التصديقي الأول والثاني يحقق لنا ظهوراً في المرحلة الأولى وحجية في المرحلة الثانية؛ انما يحقق لنا تمييز النائيني مطلباً آخر سنراه في ما يلي من ملاحظة.

ثالثاً: إذا تأملنا فيما أفاد المحقق النائيني، من تمييز بين الدلالة التصديقية الأولى، والدلالة التصديقية الثانية؛ نجد:

أن الفارق المتميز والمثير للانتباه هو: ان الدلالة التصديقية الأولى يتحدد الظهور فيها على قاعدة (ان المتكلم يريد بيان كلامه أو مراده بشخص كلامه، وان الكلام لا ينعقد ظهوره قبل تمامه). وان نظام المحاورات العرفية الأولي يقوم على أساس هذه القاعدة، وان الجري وفق نظام المحاورات العرفية يقضي بأن الظهور ينعقد بتمام الكلام، وما يحف به من قرائن متصلة بالكلام قولاً أو حالاً.

بينا في حال الدلالة التصديقية الثانية فالظهور وفق المحاورات العرفية ـ حيث نحن، والكلام حسب رؤية المحقق النائيني، في مرحلة تحديد

المراد ـ وتمامية الكلام ترتهن بالقرائن المنفصلة إذا علمنا ان المتكلم يعتمد على هذه القرائن، في بيان تمام مراده، كما هو الشأن فيما صدر من الائمةعليهم السلام، فانه جرت عادتهم على الاعتماد في بيان مقاصدهم على القرائن المنفصلة. وفي مثل ذلك لا يجوز الحكم بان ظاهر الكلام (شخص الكلام) هو مراد الأئمةعليهم السلام، ومن ثمَّ سيتنقح لنا بناء عقلائي آخر في طول البناء العقلائي الأولي، الذي أشرنا إليه في الدلالة التصديقية الأولى.

هذا البيان ـ بغض النظر عن الموقف منه، وعن حقيقة موقف المحقق النائيني، ومراده الواقعي في قضية الظهور وحجيته والقرينة المتصلة ـ يثير أمامنا قضية أساسية، الا وهي قضية مستوى الخطاب، والتمييز بين الوجود اللفظي والوجود الكتبي، وبين الخطاب الشفاهي والخطاب المدون... ونحن نعتقد ان هذه القضية يجب تنقيحها، وبيانها، كمبدأ تصديقي أساسي، لبيان الموقف من اشكاليات الظهور وحجيته، في عامة البحوث الدلالية، بما فيها البحث المعاصر، واشكاليات التأويل الراهنة.

تقدم في عرض مبادئ نظرية البحث، ان قضية مستوى الخطاب تتجلى في مواقع متعددة، تشمل التمييز الدقيق في تحديد الموقف من اشكالياتٍ متنوعة في بحوث علم أصول الفقه، كما تشمل الموقف من اشكالياتٍ يطرحها البحث الدلالي المعاصر. بما في ذلك بعض اشكاليات التأويل والتفكيك، ومروغ الدلالة وتفلّتها؛ حيث لا يُتاح اتخاذ موقف واضح وسليم من هذه الاشكاليات، على اختلاف رؤاها ومنطلقاتها الوجودية والمعرفية.

وهذا ما سنحاول استيضاحه في هذه الدراسة.

رابعاً: من الواضح في ضوء نص المحقق النائيني، أنه رحمه الله ربط الأخذ بالظهور في مقام تعيين المراد بمسألة تمامية الكلام، الذي يختلف أمره بين ما إذا كنا متمسكين بقاعدة ان الظهور مرهون بتمام الكلام الذي يتحدد بشخص الكلام، فالمراد يتحدد بشخص الكلام، وهذه هي القاعدة الأولية في المحاورات العرفية، وبين إذا ما خرج المتكلم عن هذه القاعدة باعتماده على قرائن منفصلة، وعندئذٍ لا يتم مراده بشخص كلامه، ولا يصح الأخذ بالظهور المنقح في مرحلةٍ سابقة، ما لم يتم كلام المتكلم.

وإذا دققنا بما أفاد نجده قد ربط في الدلالة التصديقية الأولى، بين تمام الكلام وانعقاد أصل الظهور، لا الأخذ به. ومهما يكن أمر مراد ومقصود المحقق النائيني، فان ما أفاد أثار اشكاليات وأسئلة في قضايا فهم النصوص والجمع بين ما يبدو منها متعارضاً؛ أي سنجد صدى واضحاً لهذا التنويع وهذه الاتجاهات في أبحاث الجمع العرفي من تعارض الأدلة. وسنقف بشكلٍ أكثر تفصيلاً على هذا الموضوع قريباً في اللاحق من فقرات هذه الدراسة؛ حيث سأحرر ملحقاً بهذه الدراسة، أُخصصه لطرح اشكالية القرينة المنفصلة، وانعكاساتها على بحوث الدلالة عامة.

النظرية الثانية: وهي نظرية المحقق النائيني، وهي ـ حسبما جاء في تقرير دروس السيد الشهيد الصدر، وتحديداً في ضوء الدورة الثانية من بحثه ـ «ان موضوع أصالة الظهور مركب من جزئين: احدهما الظهور التصديقي، والآخر عدم القرينة المنفصلة»[1]. لكنه أكّد في دورته الأولى لدروسه في علم اصول الفقه ان: «كلمات المحقق النائيني رحمه الله في ذلك مضطربة، ففي بعضها يجعل مرحلة عدم القرينة المنفصلة مرحلة الحجية والكشف؛ ولفظ الكشف وإن أمكن حمله على معنى الظهور، كما يمكن حمله على معنى الحجية، ولكن قد قرن به كلمة الحجية. وفي بعضها جاء التصريح بجعل ذلك مرحلة للظهور فذكر رحمه الله: «أن الظهور التصديقي على قسمين: الظهور فيما قال، والظهور فيما أراد.

فالأول يكفي فيه عدم القرينة المتصلة، والثاني مشروط بعدم القرينة المنفصلة»[2]. وقد لاحظ السيد الحائري مقرر بحث الدورة الاولى ملاحظاتٍ، لا تخلو من تشويش. ومن ثمَّ سنقتصر على متابعة كلمات المحقق النائيني نفسها، ونتعامل معها بشكل مباشر.

وقد أفاد السيد الشهيد الصدر في مناقشة نظرية النائيني قائلاً:

«أما الفرضية الاولى التي تبناها المحقق النائيني قدس سره وفاقاً للشيخ الأنصاري قدس سره فما ذكره من ان موضوع اصالة الظهور هو الظهور التصديقي

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٦٧.

(٢) مباحث الأصول، ج ٢، ق ٢، ص ١٦٥.

لا التصوري صحيح...... تمام نكتة استبعاد القرينة المنفصلة هو ظهور الكلام في المرام التصديقي نفسه؛ وهذا معناه ان الرجوع إلى الظهور ابتداء فهو موضوع الحجية عند عدم وصول القرينة المنفصلة بلا حاجة إلى أصل طولي اسبق»[1].

أما موضوع متابعة المحقق النائيني للشيخ الأنصاري فيما تبنى من رأي؛ فهذا ما سنتحقق منه في الفقرة اللاحقة، التي نتناول من خلالها «الاصول اللفظية».

أما نكتة استبعاد القرينة المنفصلة فهو يتوقف على ظهور الخطاب في المرام التصديقي، كما أفاد السيد الشهيد. لكن النقاش في ظهور الخطاب في المرام التصديقي، مع قيام احتمال عقلاني بوجود القرينة المنفصلة. ومن المؤكد ان نكات الظهور التصديقي ليست كائنة في متن اللغة وقوانين العقل التكوينية، انما يجب تلمسها واكتشافها، من خلال فحص موضوعي لمواضعات العرف اللغوي لابناء المحاورة.

وأنا مع السيد الشهيد في وقوع التشويش في كلمات المحقق النائيني، لكن نصه الأخير في بحوث التعارض والجمع العرفي يساعدنا على جمعٍ عرفي بين ما يبدو غير متجانس في نصوصه المتتابعة؛ حيث قال:

«الظهور التصديقي المعيّن لما أراده المتكلم في نفس الأمر وهذا يتوقف على عدم القرينة على خلاف الظهور مطلقاً، سواء كانت متصلة أو

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٦٨.

منفصلة. ضرورة ان القرينة المنفصلة وان لـم تكـن هادمـة للظهـور بـالمعنى الثاني الا انها هامدة له بهذا المعنى...

... ثم ان حجية الظهور قد أُختلف فيها انها مـن بـاب بنـاء العقـلاء علـى حجية الظهور ابتداءً، أو من جهـة بنـائهم علـى اصـالة عـدم القرينـة... الحـق عندنا التفصيل.. ففي المقام الاول يكون الظهور بنفسه حجة... وهذا بخلاف المقام الثاني فان المعتبر فيه هـو ثبـوت عـدم القرينـة ولا يكتفـى فيـه بـنفس الظهور...»[1].

وقوع التشويش في نصوص النائيني شاهد علـى مـا نـذهب إليـه مـن ان فهم الخطاب يجب ان يؤخذ مستواه في الوقوف على مـضمونه. وحيـث أن نـصوص البـاحثين فـي العلـوم لا تبـيّن فـي كثيـر مـن الاحيـان تمـام المـرام بشخص الكلام، وانما يعتمد جلاؤها ووضـوح دلالتهـا بعـضها علـى بعـض، وان التقطيع سمة من سماتها، والاعتماد علـى القـرائن المنفـصلة مـزاج عـام فيها.

فهي ليست نصوص مشافهة، وخطـاب آنـي، بـل هـي مـضامين يتـرابط بعضها مع بعض، وتكتمل صورها عبر خطابات ومنازل متباعدة.

وبغية الخـروج برؤيـة واضـحة مـن نظريـة النـائيني ومـا دار حولهـا مـن نقاش، سأضع ملاحظاتي الأساسية في النقاط التالية:

---

(1) .

النقطة الأولى:

إذا ذهبنا صوب رؤيتنا للدلالة والظهور؛ لنستنطقها ونستظهر منها ما يمكن ان يكون الموقف ازاء كليات ما يطرح في المقام نجد:

أن الظهور توأم الحجية؛ لأن الظهور اللغوي والدلالة اللغوية لا يقر لها قرار، دون أن تكون هذه الدلالة فهماً مشتركاً، يتداوله أبناء اللغة، ويوصلون مقاصد بعضهم لبعض، على قاعدة هذا الفهم المشترك، الذي تواضعوا على اعتباره، والأخذ به.

الظهور والفهم لا تقوم له قائمة في حياة الجماعة اللغوية، ما لم يكن فهماً نوعياً وظهوراً موضوعياً، يتعهد أبناء الجماعة اللغوية على الأخذ به، والتواصل عبره، من قبل المتواصلين المتحاورين من أبناء الجماعة اللغوية.

الظهور في حياة الجماعة اللغوية، الذي تستقر عنده الدلالة هو الظهور، الذي يتداوله أفراد الجماعة اللغوية، والذي يوصل مقاصد بعضهم لبعض؛ فهو ظهور تصديقي، وليس صوراً تتداعى في الاذهان، وتتقافز في فاهمة أبناء المحاورة، بل دلالات يتحاورون بها، ويتفاهمون في ضوئها؛ فالحوار جوهره وشرطه، التفاهم، والوقوف على مقاصد المتحاورين.

الظهور الذي تتم المواضعة على اعتباره، ويقوم تعهد أبناء المحاورة على الأخذ والتواصل به، يشمل الدلالات الاولية، وما يقوم على أساسها من دلالات ثانوية. حينما يقوم هذا الظهور، ويتواصل في ضوئه أبناء المحاورة،

فهذا الظهور يقوم بكل ما ينهض بالجملة والمفردة، من قرائن حال ومقال؛ لتؤدي اللغة بظهورها وظيفتها التواصلية.

مقاصد أبناء المحاورة ليست رهن الدلالات اللفظية الأولية فحسب، بل يتم ايصالها بمجموع الكلام، وبما يحف به من سياقات حالية، وقرائن ذات دلالاتٍ نوعية تشكل جزءاً من بناء الفهم المشترك. القرائن المتصلة تحدد مصير الظهور، وتقرر مضمون مقاصد الخطاب؛ أي انها جزء من بنية الظهور التصديقي، بل القرائن المتصلة تثلم الظهور التصوري الوضعي، بل استخدام كلمة «تثلم» ليس دقيقاً، انما تلغي حضور هذا التصور، ويستقر الظهور التصوري الجديد، الذي يتشكل في ضوء حضور القرينة.

من الواضح ان العرف اللغوي القائم في متن الظهور، والتعهد العقلاني لابناء المحاورة، الذي يشكل جزءاً من هوية الظهور التصديقي، كافٍ ولا نحتاج إلى استدعاء العرف، لنتوسل به في ابراز موقف جديد حينما تكون لدينا قرائن متصلة، مؤثرة على الظهور التصديقي. أي ان بناء العقلاء على الظهور كافٍ، ولا نحتاج غير الظهور التصديقي؛ ليكون مسوغاً للأخذ بالظهور، الذي يتشكل في ضوء القرائن المتصلة.

أما احتمال قرينية مقالٍ أو حال يكتنف الخطاب، أو احتمال وجود قرينة متصلة لم نعثر عليها، فهذا مطلب استدعى العرف، ليتوسل به؛ بغية العثور على قاعدة يتمسك بها القارئ، لتحديد مصير هذا الاحتمال؛ لعدم وجود قاعدة لغوية بحتة تحدد مصير هذا الاحتمال.

نحن نقول: إذا كان هذا الاحتمال احتمالاً شخصياً فهو لا يحدد مصير الظهور؛ لان الظهور، الذي نركن إليه في مقام التواصل والتفاهم هو الظهور الموضوعي والفهم الموضوعي. اما إذا كان هذا الاحتمال قائماً في متن التواصل الجمعي، ويدركه أبناء المحاورة، دون تأثير على مسيرتهم التواصلية، وانهم يبنون على التفاهم بالظهور التصديقي، دون الاعتناء بالاحتمال، فلا قيمة لهذا الاحتمال؛ إذ الحجية لذات الظهور التصديقي، وهو قائم بالفعل.

اما إذا كان احتمال القرينية أو القرينة حائلاً، دون قيام الظهور التصديقي فليس هناك من أصلٍ عقلائي، نستطيع به ان ننفخ به الروح في الظهور التصديقي، ونعيد له الحياة. اما قضية اصالة عدم الغفلة فأمر لا نسلم به. وسيتضح تفصيل الموقف من جميع الأصول العقلائية في العنوان القادم من هذا البحث.

تبقى قضية القرائن المنفصلة، التي وقع الخلاف حول كيفية تفسيرها، وآثارها على عملية فهم نصوص الشريعة، وطبيعة المواضعة، التي هي المرجع في التفسير، في ذات الوقت الذي تحتاج المواضعة والتعهدات العقلائية إلى تحليل وتفسير.

هناك أصل عقلائي تكرر على ألسنة الأعلام، مفاده: «ان ظاهر حال المخاطِب، انه يريد بيان مرامه بشخص كلامه». لا شك في صحة هذا الأصل، على مستوى خطاب المشافهة السائد في التفاهمات اليوميه، والذي

يمثل الحاضنة الأولى لقيام عقد الدلالة، وللتواصل اللغوي بين أبناء الجماعة. لكن هذه القاعدة ليست مستفادة من بناء اللغة، ولا تفرضها أحكام العقل وسياق عمله الطبيعي، بل مستمدة من توافق عقلاني، يمكن للعقلاء ان يتصرفوا فيه، وهو عرضة للتغيير، إذا اقتضت اغراض العقلاء إجراء تغيير على هذه المواضعة. لكنه أي «مستوى خطاب المشافهة» عدّه الأعلام طريقة أهل المحاورة، والخروج عنه يتطلب مؤونةً أضافية؛ أي هو الدال الوضعي الاول، ومن ثم لكي يُقبل الدال الثاني، لا بدّ من قرينةٍ يتواضع عليها أبناء المحاورة. ومن ثم تكون القرائن المنفصلة خلاف القاعدة الأساسية في المحاورة.

لكن هناك مستوىً آخر قام في حياة الجماعة الانسانية قبل تأسيس الدول، لا أقل في عصور سيادة القبيلة، التي سبقت عصر التشريع الاسلامي، وهو مستوى السُنن والشرائع القبلية، بل مسلة حمورابي نموذج لهذا المستوى، أي «مستوى التشريع»؛ حيث يقوم العرف العام لابناء المحاورة على التعامل مع النصوص التشريعية بوصفها كلاًّ لا يتجزأ، ويتعاملون مع القرائن المنفصلة، على حد التعامل مع القرائن المتصلة في تحديد مصير ظهور النصوص العامة والمطلقة في التشريعات والسُنن.

النقطة الثانية:

نحاول هنا استجلاء حقيقة موقف المحقق النائيني من قضية موضوع حجية الظهور؛ حيث أصرَّ السيد الشهيد ـ رغم انه قد اشار في دورته الاولى إلى ارتباك نصوص المحقق النائيني ـ على ان النائيني قائل بان موضوع الحجية هو الظهور التصديقي مع عدم واقع القرينة المنفصلة.

تقدم استعراض نصوص المحقق النائيني في أجود التقريرات، وتبين ان مركز التشويش في كلماته ليس هو المدعى في كلمات السيد الحائري. وهنا ننقل ما جاء في فوائد الأصول من بيان، حيث قال:

«ان عمل العقلاء على ما يكون الكلام ظاهراً فيه هل هو لأجل حصول الظن منه ـ ولو نوعاً ـ بان ظاهره هو المراد؟ أو أنّ متابعة العقلاء لظهور الكلام لأجل البناء على اصالة عدم القرينة المنفصلة...؟

والتحقيق يقتضي التفصيل بين المورد الذي يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم، وما تعلقت به الارادة النفس الأمرية لا يُكتفى بمجرد ظهور الكلام، بل لا بدّ من احراز عدم القرينة المنفصلة ولو بالأصل.

وفي المورد الذي لم يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم يُكتفى بظهور الكلام، كما إذا كان صدور الكلام لأجل البعث والزجر وتحريك ارادة العبد... وبالجملة: المتبع في مقام الاحتجاج والاعتذار نفس

ظهور الكلام لا غير؛ وقد تقدم تفصيل ذلك في حجية الظن»[1].

وكلامه هنا منسجم تماماً مع ما أفاد في بحث حجية الظن؛ أي بحث حجية الظهور، حيث ـ كما سنقف عنده لاحقاً ـ أُثيرت مسألة اشتراط الظن الشخصي أو حصول الوثوق الشخصي في الأخذ بالظهور النوعي، وهناك طرح النائيني التفرقة بين الاغراض الشخصية؛ حيث لا بد من احراز الوثوق الشخصي، وبين الاغراض المولوية؛ حيث بناء العقلاء على الأخذ بالظهور مباشرة، دون الحاجة لأصالة عدم القرينة المنفصلة.

يبقى ان نقف على التشويش، الذي تثيره نصوص المحقق النائيني التي اشرنا إليه في مطلع هذا البحث. ويبقى ان نمحّص قضية موقف المحقق الاصفهاني من عدم الحاجة إلى اصالة عدم القرينة المنفصلة، والتمسك بالظهور التصوري المحفوظ.

(١) فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧١٧ ـ ٧١٩.

النقطة الثالثة:

لا أجد أيَّ فرقٍ بين موقف السيد الشهيد الصدر وموقف النائيني، الذي عارضه السيد الصدر، وسعى إلى اثبات بطلانه؛ ذلك: ان الحجية التي يبحث عنها السيد الشهيد هي الحجية المولوية، التي يصل من خلالها إلى التنجيز والتعذير، ومثل هذه الحجية موضوعها الظهور التصديقي في الأغراض المولوية. والنائيني صرّح بذلك ـ كما تقدم نقل كلامه ـ وقرر ان المرجعية هي الظهور ذاته، بلا حاجة لأصلٍ لفظي، الذي هو أصالة عدم القرينة المنفصلة.

نعم المحقق النائيني لم يشترط في موضوع الحجية عدم العلم بالقرينة المنفصلة. أما السيد الشهيد فقد أفاد: ان موضوع حجية الظهور هو «الدلالة التصديقية الجدية وعدم العلم بالقرينة المنفصلة». وأيُّ لزومٍ لهذا الاشتراط؟ إذ الجميع يتفقون على ان القرينة المنفصلة بوصفها دلالة تصديقية جدية، تُفسر ما بدا انه دلالة تصديقية، ومن ثمَّ تتنقح دلالة تصديقية جدية مُفَسَّرة هي موضوع الحجية، أي هي الدلالة العرفية، وكونها دلالة تصديقية جدية عُرفية، يعني ان العُرف أخذَ بها وبنى على اعتبارها. عرف المتحاورين الذي يمثل مرجعيةً في تحديد ما هو حجة من الدلالات؛ هذا العُرف الذي تضيق دائرته، كلما تقدمنا خطوة أو خطوات، باتجاه التخصص المعرفي، في كل الحقب الدلالية.

إنما هناك التباسٌ وقع في نصوص الأعلام؛ ذلك ان المحقق النائيني يقرر مرةً ان القرينة تهدم الحجية، ومرةً أخرى يقرر انها تهدم الظهور التصديقي الجدي فقط، لا الظهور الاستعمالي. ولعل السيد الشهيد أكثر تقيّداً في التأكيد على ان القرينة تهدم الحجية، دون ان تنال من الظهور. تفصيل البحث في هذا الالتباس، وتحديد الموقف منه موكول إلى بحث تعارض الأدلة، وقضية الجمع العرفي، والبحث عن اشكال القرينية وحدودها. لكن هذا لا يمنع من طرح أسئلة امام هذا الالتباس:

الحجية على مختلف المباني عبارة عن بناء العقلاء على الأخذ بالظهور والمواضعة على التواصل به، والرأي المشهور يذهب إلى ان الحجية توافق ومواضعة أبناء المحاورة على الأخذ بالظهور التصديقي الجدي؛ أي ان موضوع الحجية (الظهور التصديقي الجدي)، فماذا يعني هدم القرينة للحجية، دون أن تثلم الظهور التصديقي؟

نوّع الأعلام الظهور التصديقي إلى:

١ـ الظهور التصديقي الاستعمالي (الذي يقع في جواب ماذا قال المتكلم).

٢ـ الظهور التصديقي الجدي (الذي يقع في جواب ماذا قصد المتكلم وما هو مراده).

حينما تأتي القرينة المنفصلة (التي هي ظهور جدي وحجة يأخذ بها أبناء المحاورة) فهل يعني حجيتها هدمها لحجية ذي القرينة، وتكون القرينة

وحجيتها هي الظهور الجدي الحجة؟ أم ان أخذ العرف بالقرينة يعني اعدادها لتتصرف وتفسر ذي القرينة، وفقاً لعُرف أهل اللغة وفهمهم المشترك، أي ان التفسير والتصرف هو المبنى العقلائي والفهم المشترك الذي يأخذ به أبناء المحاورة؟

ثم لو قلنا إن قرينية المنفصل وتفسيره للدلالة التصديقية الجدية لا يتنافى مع بقاء أصل الظهور التصديقي؛ لأن هناك في الحقيقة بناءً نوعياً من العقلاء على عدم الاعتماد في توضيح مرامهم بالكلام على ما ينفصل عنه؛ وهذا البناء هو ميزان الظهور التصديقي المحفوظ مع احتمال القرينة المنفصلة، بل مع الجزم بها أيضاً! فلدينا امام هذا المقال استفهامان:

الأول: لنفسّر «أصل الظهور التصديقي» الباقي بالدلالة التصديقية الاستعمالية، فهل يمكن ان نتصوّر ان هناك تفكيكاً بين الارادة الاستعمالية والجدية في كلامٍ واحد؟ وهل يمكن ان نتصوّر ان ما أراده المتكلم من معنى قد طرأ عليه التغيير جراء القرينة وتفسيرها، أم ما قاله يبقى على دلالته الأولى، أم ان القرينة بدلالتها الجدية والاستعمالية - بناء على تعدد الارادتين - فسّرت ما قاله وما قصده معاً، وبتعبير آخر: هل تتعطل الدلالة الاستعمالية للقرينة عن تفسير الدلالة الاستعمالية لذي القرينة؟

الثاني: كيف بنا إذا ثبت من حال المتكلم أو مقاله أنه سنخ شخص على خلاف النظام العام للمحاورة - أو الأصح على خلاف النظام الأولي للمحاورة -؛ أي لا يبين تمام مرامه في شخص كلامه، بل يتدرج في مقام

بيان تمام مراده، يقطِّع الكلام الواحد، ويذكر العام في وقت والخاص في وقتٍ آخر؟

السيد الشهيد يقول: «حينئذٍ يكون الخاص المنفصل متصلاً في كلام هذا الشخص من حيث كشفه عن المدلول التصديقي، وان لم يكن متصلاً بلحاظ المدلول التصوري»[1].

أي ان السيد الشهيد الصدر في هذه المرحلة وعلى هذا المستوى تنهدم لديه الدلالة التصديقية لذي القرينة، لكن الدلالة التصورية تبقى على حالها؛ أي ان القرينة المفسّرة ستخلق سنخ دلالة تصديقية من ذي القرينة مع احتفاظ الدلالة التصورية لذي القرينة على وضعها الأول. وهنا يأتي الاستفهام عن طبيعة الدلالة التصورية التي ستصاحب الدلالة التصديقية الجديدة، وهل المراد من الدلالة التصورية هي الدلالة الوضعية لذي القرينة قبل مجيء القرينة؛ أي اننا إذا رجعنا إلى الدلالة التصورية الأولى لذي القرينة وقسناها مع وجود القرينة فلا يحدث أي تغيير فيها، رغم احداثها تغييراً في الدلالة التصديقية لذي القرينة؟

وبحكم أهمية استجلاء الموقف من تنويع الدلالة التصديقية، والموقف من قضية الدلالة الوضعية في سياق وقوع القرائن المتصلة والمنفصلة، سأعكف على مقاربة هذا الموضوع، ضمن الملحق الذي سأضمه لهذه الدراسة، واعالج به اشكالية القرائن المنفصلة.

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٩٥.

الفقرة الثالثة: الأصول اللفظية

طُرحت في أبحاث علماء أصول الفقه مجموعة من الأصول اللفظية؛ كأصالة الظهور، وأصالة عدم القرينة، وأصالة عدم الغفلة، وأصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وغيرها. وقد طُرحت أسئلة حول علاقة هذه الأصول مع بعضها، كما طُرحت أسئلة عن جدوى بعض هذه الأصول، وسلامة اطلاق مصطلح «الأصل» في هذه المجالات.

ذهب شيخ الأصوليين في «فرائد الأصول» إلى مرجعية اصالة عدم القرينة، وان الأصول اللفظية، التي تستخدم للوقوف عليِ قصد الخطاب، ترجع جميعها إلى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى، وان هذا الأصل هو الذي يوصل أبناء المحاورة، من خلال الإفادة منه، إلى تحديد مفاد الخطاب. قال قُدِّسَ سِرُّهُ:

«ما يُعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك؛ كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، واصالة العموم والاطلاق، ومرجع الكل إلى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يُقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة»[1].

وأفاد أيضاً في معرض ايضاحه لإشكالية حصر حجية الظهور في المشافهين بالخطاب، فقال:

«الخلاف الثاني ناظرٌ إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد

---

(١) فرائد الأصول، ج ١، ص ١٣٥، مجمع الفكر الاسلامي.

غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطة اصالة عدم القرينة عند التخاطب»[1].

غير ان المحقق الخراساني ذهب مذهباً آخر، كما جاء في «كفاية الأصول» قوله:

«قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام، فإن أُحرز بالقطع وان المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام والا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها لكن الظاهر انه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً لا انه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى»[2].

أبدأ من تمحيص «احتمال وجود القرينة، ولا خلاف في ان الأصل يقتضي عدم القرينة»، ما هو مسوّغ هذا الاحتمال، ولماذا يُصار إلى الاتفاق على «اصالة عدم القرينة» في مورد بحثنا؟

نحن نتحدث عن الفهم التواصلي التداولي؛ أي الفهم المشترك الصالح لقيام اللغة كوسيط يتداوله البشر، ويتواصلون عبره، وينقلون مقاصدهم من خلاله. ولسنا بصدد الحديث فعلاً عن الاحتمال الشخصي «الذاتي»، وامكانات اللغة الوجودية، وتنوّع تجلياتها تبعاً لتنوع مستوى الخطاب ومستوى المُخاطَب، بل مركز بحثنا «الظهور»، بوصفه الحجة، التي تعهد

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٢) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٦٥، المكتبة العلمية الاسلامية.

أبناء المحاورة بها، وقام في متن وجوده (أي الظهور) بناء ومواضعة عقلانية، اتفق أبناء المحاورة ضمناً، وبشكلٍ عفوي عليها.

لنسترجع قضية قيام الظهور، ونتكلم بما ينسجم مع مختلف النظريات في تفسير مراحل نشأة الظهور؛ نجد: ان الظهور هو الفهم المشترك الذي يحصل في حياة الجماعة اللغوية. يتجلى هذا الفهم، من خلال تواصل الجماعة، على أساس هذا الفهم المشترك للدوال اللغوية. وليس في وسع هذا الفهم أن يكون تواصلياً، يتداوله أبناء الجماعة اللغوية، دون ان يتواضعوا على المضيّ وفقه ويبنون على الأخذ به بناءً ضمنياً، وبشكلٍ عفوي[1].

هذا الفهم ليس دلالة يقينية منطقية، يلزم من احتمال خلافها الوقوع في التناقض، بل أثبتت حياة اللغة في وسط الجماعات الانسانية: ان خلاف الفهم المشترك أمرٌ واقعٌ، وان الدلالات قامت على معانٍ متضادة ومختلفة، بنفس الدال. نعم تقوم الدلالة بينَ لفظٍ أو سياقٍ، ويقوم في متن اللغة ما يخالفها؛ أي يدلّ نفس اللفظ والسياق على معانٍ مختلفة أخرى، وقد وصل الأمر بها إلى حد الدلالة على المتضادات. اذن فالفهم اللغوي والتصديق به، مهما بلغ من الوثوق يبقى احتمالاً راجحاً، يبني العُرف، وتقوم سنة التواصل اللغوي على المواضعة والتعهد به.

---

(١) هناك وجهة نظرٍ تقول: ان هذا الفهم وانسياق أبناء اللغة على التواصل عبره يحدث جراء جبروت اللغة، ومحاصرتها للناطقين بها. وحسب تعبير بعضهم «سجن اللغة». وهذا ما سنعمد إلى الحديث عنه في ضوء مقاربة اتجاهات الحداثة اللغوية، وما بعد هذه الحداثة.

الظهور اللغوي النوعي لا يحتم على الفرد ان لا يقوم لديه احتمال فهمٍ آخر للدال، وقد يفضي به هذا الاحتمال إلى فهمٍ وقناعةٍ وتأويلٍ للنص، أبعد ما يكون عن سنّة التواصل القائمة في حياة الجماعة اللغوية.

لكن الظهور النوعي؛ الذي يقوم على هديه نظام التواصل والتفاهم -رغم افادته من الدلالة اللغوية، التي لا تمنع خلافها، ولا تفرض نفسها منطقياً- لا يُقيم لاحتمال الخلاف وزناً، ما لم يبلغ هذا الاحتمال مرتبة عقلائيةً، وحدّاً يعطل التواصل، ويغيّر الفهم النوعي من أساس؛ أي لا يبقى هناك ظهورٌ نوعيٌّ: إما لضبابية وإجمال الدلالة، وإما جراء تحولها إلى دلالة أخرى وظهور جديد، خلقه الاحتمال العقلائي، الذي طرأ على الدلالة، في سياق وجودها التداولي التواصلي فى حياة أبناء الجماعة اللغوية.

إذا اتضحت المقدمة أعلاه؛ نأتي على الأصول اللفظية، التي طُرحت في سياق بحوث علم أصول الفقه، ونحاول فهمها وتحديد دورها -إذا كان لها دور- في قضية حجية الظهور، فنبدأ بتعريفٍ عام لهذه الأصول، ثم نأخذها أصلاً بعد آخر؛ لنفهمها ونحدد دورها.

التعريف:

هناك مجموعة من الأصول اللفظية، طُرحت في أصل البخث عن حجية الظهور، وفي تفاصيل البحث في الظهور وتشخيصه، وفي تضاعيف البحث في حجية الظهور، لدى علماء أصول الفقه؛ نظير: اصالة عدم القرينة، اصالة الحقيقة، اصالة العموم، اصالة عدم الغفلة،... واصالة الظهور أيضاً.

عُرفت هذه الأصول بـ«الأصول اللفظية»؛ وذلك لأنها ترتبط بتحديد الدلالات اللفظية، تمييزاً لها عن الأصول العملية، التي تُحدد الحكم الشرعي في الفقه وأصول استنباطه. والا فهذه الأصول المسماة باللفظية ليس لها سندٌ من متن اللغة، لا بألفاظها ولا بسياقاتها اللفظية، إنما هي ـ إذا كان لها حظٌ من التحقق والمصداقية ـ مرتكزات عقلائية، وسنن العرف العام لأبناء المحاورة اللغوية.

أي أنَّ أي أصلٍ من هذه الأصول ينبغي تمحيصه وفحصه في ضوء مرتكزات العقلاء، وسنن المحاورات اللغوية، ومواضعات عُرف أبناء اللغة. فإن كان له حظٌ من الوجود والاعتبار، فسوف نجده في صُلب هذه المرتكزات، ونكتشفه بناءً، تواضع عليه أهل المحاورة؛ أي ان الأصل هنا يعني أمارةً عقلائيةً، نتمسك بها في فهم اللغة وتحديد مضامين الخطاب المتداول في عرف أبناء المحاورة. بعد اتضاح هذه الملاحظة ننتقل إلى فحص هذه الأصول:

أصالة الظهور: هل يراد من أصالة الظهور أمرٌ آخر غيرحجيته؟ أعني حينما نتمسك بالظهور، كقاعدة في فهم الخطاب المتداول بين أبناء المحاورة، فهل هي عودة إلى الأصل بعد الشك، أم ان الأصل هو الأمارة، التي نتمسك بها في تسويغ فهمنا للخطاب؟

اصالة الظهور تعني: ان الظهور هو القاعدة والمرجعية، التي يقوم عليها التواصل، وإذا كان الخطاب ظاهراً عند نوع أبناء المحاورة فسيكون هذا الظهور المرجعية والقاعدة، التي نرجع إليها في فهم دلالة الخطاب؛ أي الأمارة، التي تسوّغ لنا فهمنا للخطاب، والحجاج بهذا الفهم في وسط الجماعة اللغوية.

نعم هناك من الاصوليين من ذهب إلى التمييز بين اصالة الظهور، بوصفها اصلاً عقلائياً، وبين حجية الظهور بوصفها حجية تعبدية، تثبت التنجيز والتعذير، ولعل السياق، الذي فُسرت به حجية الظهور بوصفها حكماً ظاهرياً أكثر انسجاماً مع مذهب هؤلاء الاصوليين. وهذا ما تقدمت الاشارة إليه.

أصالة عدم القرينة: تقدم ان صاحب الكفاية ذهب إلى القول بعدم وجود خلاف حول اصالة عدم القرينة. غير أنه لاحظ ان هذا الأصل لا يجري ما لم يكن الخطاب ظاهراً في معنىً، لا يفترض القرينة؛ أي ان اجراء اصالة عدم القرينة يأتي في طول قيام الظهور وحجيته، ولا يقوم الظهور وينهض ببركة اجراء أصالة عدم القرينة، خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري(١)، من مرجعية أصالة عدم القرينة، لكل الأصول اللفظية.

والحق مع المحقق الخراساني، فيما ذهب إلى أن تجلي الظهور، والأخذ به يأتي في المرحلة الأولى؛ ليكون هناك معنىً لاحتمال وجود قرينة على خلاف الظهور، القائم في مرحلةٍ سابقة، لكن ليس بوسعنا القبول بأصالة عدم القرينة، بوصفها أمارة عقلائية قائمة بنفسها، في عرض قيام الظهور وحجيته. وقبل بيان دليلنا على عدم الركون إلى أصالة عدم القرينة؛ نقف على تحديد اتجاهات متأخري علماء أصول الفقه في هذه المسألة:

(١) مذهب الشيخ الأنصاري لا يمكن الجزم به على أساس النص الأول الذي نقلناه في مطلع الحديث عن موقف الشيخ من الأصول اللفظية؛ إذ الظاهر في ضوء هذا النص ان اصالة عدم القرينة مرجع للأصول اللفظية اللاحقة لقيام الظهور وحجيته، لكن النص الثاني أقرب لما يُنسب إليه من ان الظهور يُستفاد من اجراء أصالة عدم القرينة.

نبدأ من أُستاذ المتأخرين السيد الخوئي رحمه الله:

ذهب السيد الخوئي إلى وجود اصلين مستقلين؛ احدهما اصالة الظهور، والآخر اصالة عدم الغفلة. وأفاد: «اما اصالة عدم الغفلة فمنشأها ان الغفلة والسهو في الفعل والقول خلاف طبيعة الانسان؛ إذ الانسان طبعه يفعل ما يفعل عن الالتفات، ويقول ما يقول عن الالتفات، ولذا استقر البناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، واما اصالة الظهور فمنشأها كون الألفاظ كاشفة عن المرادات الواقعية بحسب الوضع، أو بحسب قرينة عامة؛ كالاطلاق الكاشف عن المراد الجدي بضميمة مقدمات الحكمة»[1].

في هذا الضوء ذهب السيد الخوئي إلى الانتصار لمذهب الشيخ الأنصاري، فيما إذا احتملنا القرينة، جراء غفلة المتكلم عن نصب القرينة، وذلك بإجراء اصالة عدم القرينة أولاً، اتكاءً على بناء العقلاء على اصالة عدم الغفلة. وأما احتمال القرينة المنفصلة فإنه «لا يمنع عن انعقاد الظهور، وإنّما يمنع عن حجية الظهور على فرض الوصول... ـ وبعبارة اخرى ـ الشك في وجود القرينة المنفصلة كافية في حجية الظواهر، بلا حاجة إلى إحراز عدم القرينة بالأصل؛ إذ البناء من العقلاء قد تحقق على الأخذ بالظواهر ما لم تحرز القرينة على الخلاف»[2].

---

(١) مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٠.

فأصالة الظهور بنفسها حجة ببناء العقلاء، لا لأصالة عدم القرينة، كما ذهب الشيخ الأنصاري، بل أصالة الظهور سنة عقلائية بنفسها ـ كما ذهب المحقق الخراساني ـ وبناء العقلاء قائم على الاخذ بالظهور، ما دام الظهور قائماً، واحتمال القرينة إذا اثار شكّاً بالظهور فلا تجدي اصالة عدم القرينة، ما لم ترجع إلى اصالة عدم الغفلة. من هنا نلاحظ ان السيد الخوئي يذهب إلى ان اصالة عدم القرينة ترجع في حقيقة الأمر إلى اصالة عدم الغفلة؛ لأن احتمال القرينة في الخطابات الشفاهية يأتي بشكل أساسي جراء احتمال الغفلة، ومن ثم تقضي بإجراء اصالة عدم الغفلة عن نصب القرينة، وتكون مرجعية لاصالة الظهور ـ كما ذهب الشيخ الأنصاري ـ أمّا بعد قيام الظهور الفعلي، وحصول الشك في وجود قرينة من خارج شخص الخطاب، فالمرجعية هي اصالة الظهور؛ لأن العقلاء يبنون على حجية الظهور، ما لم يتم احراز قرينة على الخلاف، ومن ثمَّ ليس هناك بناء عُرفي على اصالة عدم القرينة، بوصفها أصلاً قائماً بنفسه.

نلاحظ هنا:

ان كل الأُصول المطروحة كمرجعية لتنقيح الظهور، بما فيها اصالة الظهور نفسها، ترجع إلى دعوى قيام عرف وسُنة عقلائية على إلغاء احتمال الغفلة أو القرينة، أو التمسك بالدلالة الوضعية عند الشك في ارادة المعنى المجازي... أو قيام السنة العقلائية على الاخذ بالظهور... فأساس الدعاوى المختلفة هنا يرجع ـ في الواقع ـ إلى دعوى وجود سنّةٍ وعرفٍ عند أبناء

اللغة، فهو قائم على اجراء اصالة عدم القرينة أو عدم الغفلة، أو دعوى عدم وجود سنة عند أبناء العرف في موازاة سنة الاخذ بالظهور. والسؤال هنا كيف نتحقق من سلامة أو سقم هذه الدعاوى، خصوصاً حينما يكون هناك أثرٌ عملي لهذا الاختلاف في تشخيص الدلالات عامة، وفي الجمع الدلالي خاصة؟

هذا الاستفهام ينقلنا إلى كبرى حجية بناء العقلاء، وضرورة تنقيح البحث في البناء العقلائي، وفي حجيته ـ حيث محله من البحث في مباحث الحجج من علم اصول الفقه ـ لكن أمامنا سؤال يتعلّق بشأن قيام عقلائي على إلغاء احتمال غفلة الانسان في عامة سلوكه القصدي، بما في ذلك غفلته عن اقامة قرينة على ارادة ما يخالف ظهور كلامه العرفي. فهل هناك حقاً مثل هذا البناء على عمومه وشموله لكل سلوك الآدمي، وهل هو أمرٌ آخر ـ في مورد الظهور اللغوي ـ غير بناء العقلاء على القصد الجدي، وظهور حال المتكلم بأنه يروم مراماً جدياً في خطابه؟

عدم الغفلة تعني الالتفات وحضور الذهن من قبل المتكلم وهو يُنشئ خطابه، والسؤال هنا: كيف نحرز ان المتكلم ملتفتاً وليس ساهياً أو سكراناً؟ ما هي الوسيلة التي نعتمدها في مقام التخاطب لإحراز ان المتكلم غير غافل، وهو يُلقي خطابه، وعلى أيٍّ قاعدةٍ يلغي العُرف احتمال الغفلة والسهو والشرود الذهني؟

هل الحضور والانتباه هو أمرٌ نحرزه بأصالة عدم الغفلة، أم هو ذات

الظهور الذي يشكل القاعدة للدلالة التصديقية، التي تقوم على هديها سنة التواصل اللغوي؟

الدلالة التصديقية الجدية تعني ان المتكلم جادٌ فيما يقول؛ أي ان المتلقي يفهم القصد الجدي من الخطاب، وهذا لا يتاح الا عبر احراز ظهور حال المتكلم بأنه جادٌ في ايصال مرامه إلى السامع. وهذا الظهور هو الذي يتبانى العقلاء عفوياً على الاخذ به، والبناء على اعتباره وحجيته. وهل يمكن أن يكون المتكلم جاداً وهو غير ملتفتٍ لما يقول؟ وهل نتصور انساناً قاصداً وبشكل جدي ومتصدياً لبيان مقاصده وهو غافلٌ، وشارد الذهن عن بيان مقصده بتمامه وكماله؟ الجد والحضور والالتفات توأم بعضها، ولا يمكن أن يجتمع الجد والتصدي الجدي لبيان فكرة مع الغفلة عن المقصود وعدم الالتفات إلى تمام المراد.

ثم لو سلّمنا ان الجد في بيان تمام المقصود، والالتفات إلى بيان ذلك المقصود والمراد أمران منفصلان عن بعضهما، ويمكن أن يكون جاداً ومتصدياً لبيان تمام مراده، ومع ذلك يكون غافلاً عن بيان قرينةٍ أو دال اضافي يتمم بيانه. فهل حالة عدم الغفلة، التي نشخصها لدى المتكلم، أو قل حالة الانتباه والحضور والالتفات لدى المخاطِب هي أمرٌ، يتعدى ظهور حاله في انه ملتفت وغير غافل عن بيان مقاصده؟

وهنا نطرح سؤالاً آخر: متى نحتاج إلى احراز عدم الغفلة لإثبات عدم القرينة؛ أي متى نجري اصالة عدم الغفلة؟ هل نجريها بعد ظهور الكلام في

مرام، وحينما نشك في غفلة المتكلم عن نصب قرينة على خلاف هذا الظهور نجري اصالة عدم الغفلة، وتكون أصلاً عقلائياً في عرض اصالة الظهور وحجيته؟ من المؤكّد ان اصالة عدم الغفلة عن نصب قرينة لا تنفعنا قبل ظهور الكلام في مرام، إذ كيف يتم الشك في وجود قرينة غفل عنها المتكلم وهو لم يتم خطابه، ونحن لم نفهم منه ما تجلى من دلالة وظهور.

وهنا نواجه اشكالاً جدياً؛ وذلك لأن اجراء اصالة عدم الغفلة يعني تحديداً البناء على الأخذ بالظهور؛ أي ظهور حال المتكلم بأنه ملتفت وغير غافل عن بيان تمام مرامه، ومن ثمَّ لا يتمّ البناء على اصالة عدم الغفلة بمعزلٍ عن الأخذ بالظهور واعتباره، والبناء على حجيته.

فإذا اجرينا اصالة عدم الغفلة بعد اجراء اصالة الظهور؛ نكون قد أجرينا اصالة الظهور مرّتين، وهو عبث لا طائل من ورائه وأمر غير معقول. وإن أردنا إجراءها قبل الأخذ بالظهور والبناء على حجيته فهي لا تنفع شيئاً؛ لأن الأخذ بأصالة عدم الغفلة فرعٌ وتطبيق من تطبيقات حجية الظهور والبناء على الأخذ به واعتباره.

ومن هنا يصحّ القول ان الظهور الحالي والمقالي حينما يكون ظهوراً نوعياً وفهماً مشتركاً، يكون التواصل على أساس الأخذ به والبناء عليه ضمنياً تواصلاً مثمراً، وستؤدي اللغة دورها الوظيفي، كما تؤدي الدوال غير اللفظية، التي تكتنف الأقوال، دورها في عملية الفهم والإفهام.

وعلى وجهٍ عام يمكن أن نقول:

القرينة المحتملة إذا كانت قرينةً معتدّاً بها عُرفياً، فسوف يؤثر هذا الاعتداد العرفي بها على الظهور والفهم المشترك، ومن ثمّ لا يمكن عملياً ـ مع هذا الاحتمال ـ ان تكون الجملة أو العبارة اداة اتصال صالحة بين أبناء الجماعة اللغوية، وسوف ينهدم الظهور، ويتعذر الأخذ به.

اما إذا كان احتمال القرينة غير معتدٍّ به عرفياً، ولا يؤثر على قيام الظهور العرفي بين أبناء الجماعة اللغوية فسوف يكون الظهور والفهم المشترك القائم فعلياً هو المرجعية في مقام التفاهم والتواصل بين ابناء الجماعة اللغوية.

ومن هنا لا نجد فيما يُقال عن اصالة عدم القرينة الا اشارة إلى ان القرينة، التي يُطرح احتمالها، لا اثر لها على الفهم المشترك، وما هي إلاّ احتمال طارئ لا قرار له؛ لكي يُنفى ببناء أو أصلٍ عقلائي آخر، غير بناء العقلاء على الأخذ بالظهور والتفاهم وَفْقَهُ، وفي ضوئه.

هناك طراز آخر من التفكير الاصولي بشأن أصالة عدم القرينة وعدم الغفلة وحجية الظهور؛ وهو ما جاء محرَّراً في تقريرات دروس السيد الروحاني، حيث طرحت فكرتين، يحسن الوقوف عندهما:

ذهب الروحاني إلى الفصل الحاسم بين اصالة عدم القرينة وبين اصالة عدم الغفلة. أنقل هنا ما جاء في متن تقرير درسه كاملاً، ثم أعود إلى المناقشة والاستفهام حول ما جاء فيها؛ حيث قال:

«انه لا يُتصور الشك في القرينة بنحوٍ تجري فيه اصالة عدم القرينة، إذ

مع فرض كون المتكلّم في البيان فلا بدّ ان ينصب القرينة لو أراد.

نعم قد يُشك في غفلة المتكلّم عن نصب القرينة فيرجع إلى اصالة عدم الغفلة، وهو غير اصالة عدم القرينه للقطع بعدم نصب القرينة؛ كما قد يشك في سقوط بعض الكلمات من الكتاب ـ مثلاً ـ بحيث يحتمل دخلها في تغيير المعنى، وفي مثله لا تجري اصالة عدم القرينة، بل يتوقف العقلاء في مثل ذلك من العمل بالكتاب»[1].

البادي للنظر ان عبارتي السيد الروحاني المتقدمتين تستدعيان جمعاً دلالياً ـ إذا امكن مثل هذا الجمع ـ لوضوح انه يقول في العبارة الاولى: «لا يُتصور الشك في القرينة... إذ مع فرض كون المتكلّم في البيان [أو في مقام البيان] فلا بدّ ان ينصب القرينة لو أراد». ويقول في العبارة الثانية «نعم قد يشك في غفلة المتكلّم عن نصب القرينة فيرجع إلى اصالة عدم الغفلة...».

ولكي ننصف علينا ان نضع باعتبارنا مجموع وجهات نظر السيد الروحاني في الظهور ودلالته اليقينية، حيث تقدم الحديث عنها، وفي الأُصول اللفظية الأخرى، التي تمثل الفكرة الثانية التي طرحها في هذا المجال؛ حيث اشار إلى قضية اصالة عدم القرينة أو اصالة الحقيقة، التي سنتحدث عنها بالتفصيل فيما يأتي لاحقاً. لكنّنا نقتصر على ذكر ما يرتبط بموضوع اصالة عدم القرينة والموقف منها.

أفاد في موضوع اصالة الحقيقة ان «الحقيقة والمجاز انما هما يرتبطان

---

(١) منتقى الأصول، ج ٤، ص ٢١٢.

بالاستعمال، فأصالة الحقيقة تنفع في اثبات ان المراد الاستعمالي هو المعنى الحقيقي، أمّا مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي الواقعي فلا تجدي في اثباته اصالة الحقيقة.

كما يظهر الاشكال فيما أورده صاحب الكفاية على الشيخ والتزامه بإرجاع اصالة عدم القرينة إلى اصالة الظهور...

إذ مجرى اصالة عدم القرينة غير مجرى اصالة الظهور، فإن مجرى اصالة عدم القرينة هو تشخيص المراد الاستعمالي، ومجرى اصالة الظهور ـ كما يظهر من كلماتهم ـ تشخيص مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الواقعي، فلا يُغني أحد الأصلين عن الآخر كما لا معنى لارجاع أحدهما إلى الآخر»[1].

بُغية ايضاح الموقف من مجموع ما أفاد السيد الروحاني في سياق الأُصول اللفظية، وعلاقتها بالظهور وحجيته؛ أضع عناصر هذا المجموع في صيغة قضايا محددة، ثم نحاول قياس انسجام هذه القضايا فيما بينها، ومعرفة قدرتها على تقديم نظرية منسجمة في مضمار هذا البحث:

١ـ ان المتكلم في سبيل ان يتواصل مع الآخرين يمضي على السنّة العقلائية، وإذا أطلق اللفظ فلا بدّ ان يريد معناه الظاهر منه، ولو أراد غير الظاهر فلا يدلّ على مرامه، وهذا خلف كونه في مقام بيان مراده. ومن هنا تكون دلالة الظهور دلالة قطعية على المراد (سواء أكان استعمالياً أم جدياً واقعياً).

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١١.

٢ـ ان لدينا أصلين عقلائيين هما اصالة عدم القرينة أو اصالة الحقيقة؛ وهي تجري في تشخيص المراد الاستعمالي، واصالة الظهور؛ وهي تجري لتشخيص مطابقة المراد الجدي مع المراد الاستعمالي.

٣ـ ان المتكلم حينما يكون في مقام البيان فلا بدّ من ان ينصب قرينة على المراد إذا كان يريدها، ومن ثم لا موضوع لأصالة عدم القرينة؛ لأن المفروض القطع بعدمها.

٤ـ ان احتمال الغفلة عن نصب القرينة ممكن أن يرد في ذهن المتلقي، وعليه أن يرجع إلى اصالة عدم الغفلة.

٥ـ أراد السيد الروحاني من قوله: «ان اصالة عدم القرينه لا موضوع لها، بحكم القطع بعدم القرينة» ان اصالة عدم القرينة لا تجري مقابل اصالة الظهور، فالكلام ـ بلحاظ الظهور، ومن زاوية اصالة الظهور ـ دلالته قطعية. لكن إلغاء احتمال الغفلة عن نصب القرينة، واثبات ان المتكلم في مقام البيان، أمران يثبتان ببناء العقلاء، وعلى أساس الأُصول العقلائية.

وهنا نلاحظ:

أولاً: من الواضح ان فصل الظهور عن السياق وربطه بالدلالة المعجمية فحسب أمرٌ في غاية البعد عن طبيعة الدلالة اللغوية. المعاجم مخابئ للمعاني القارّة للكلمات، والدلالات لا تأتي الا ضمن حركة الكلمة في سياق. والدلالة معلول لتفاعل اللغة والعقل والا بدّاع الفردي والسنن العقلائية وقواعد التواصل والتبادل الدلالي. فافتراض السيد الروحاني ان

ظهور اللفظ في معنى خاص توأم عدم دلالته على غيره من المعاني، ومن ثمَّ لا بدّ ان يكون هو مرام وقصد المتكلم، افتراض مجانب لطبيعة الكلمة وقدرتها على تمثيل معانٍ مختلفة في سياقاتٍ متنوعة، بل الكلمات تختزن أكثر من معنىً قاموسي في اغلب الاحيان، حتى لو جمدنا على الدلالة المعجمية، واغمضنا النظر عن السياق وتنوع آثاره على الدلالة.

ثانياً: نحن نعتقد ـ كما تقدم ـ ان ارادة البيان والتواصل اللغوي ارادة واحدة، والتفكيك بين الاستعمال ودلالته والجد ودلالته أمرٌ لا طائل من ورائه. نغض النظر عن هذه الملاحظة، ونمضي على نهج التفكيك الذي اختاره الروحاني وآخرون، ونطرح اسئلتنا:

السؤال الأوّل: أفاد السيد الروحاني ان اصالة عدم القرينة أو أصالة الحقيقة تجري لتشخيص الدلالة الاستعمالية، ثم أفاد: «ثم انه يرد على الشيخ مضافاً إلى ما تقدّم: انه لا يُتصوّر الشك في القرينة بنحوٍ تجرى فيه أصالة عدم القرينة، إذ مع فرض كون المتكلّم في البيان فلا بدّ ان ينصب القرينة لو أراد»[1].

أجل لو سلّمنا بهذا الايراد، وهو المنسجم مع مبناه في الظهور ـ كما سنعود إلى التذكير به ـ ولكن كيف ينسجم هذا الكلام مع تأكيده على أصالة عدم القرينة (اصالة الحقيقة) كأصل مقابل اصالة الظهور، وانها تستخدم في تشخيص المراد الاستعمالي، متى يعمل هذا الأصل إذا كان

(١) نفس المصدر، ص ٢١٢.

الشك في القرينة لا موضوع له ما دام المتكلم في مقام البيان؟ لعلّه يريد من مقام البيان بيان المراد الجدي الواقعي، وان مقتضى القاعدة هو عمل العقلاء بالظهور، وظهور حال المتكلم انه يريد بيان تمام مرامه بشخص كلامه، ومن ثمَّ لا يبني العُرف على احتمال القرينة، حيث يحرز عدمها.

لكن التعليل بأنّ المتكلّم في مقام البيان، ومن ثم نقطع بعدم القرينة، شامل للدلالة الاستعمالية والجدية معاً. وهو المنسجم مع مبناه في تفسير قطعية الدلالة، وان المتكلّم ما دام في مقام بيان ما يُفهم المعنى ويُحضره لدى السامع، أو في مقام بيان الواقع والحكاية عن المراد الجدي، ولم ينصب قرينة على خلاف ما يدلّ اللفظ، فدلالته على المراد الاستعمالي والواقعي يقينية.

لكنّه عاد ليقرّر أصلاً آخر وبناءً عقلائياً آخر، وهو اصالة عدم الغفلة عن نصب القرينة. مقرراً ان هذا الأصل غير اصالة عدم القرينة المتقدم؛ حيث أفاد:

«وبالجملة: فلدينا اصلان: احدهما يجري في تشخيص المراد الواقعي وهو اصالة الظهور، والآخر يجري في تشخيص المراد الاستعمالي، وهو اصالة عدم القرينة أو اصالة الحقيقة وتشخيص كونه أيهما ـ أعني الوجودي أو العدمي ـ لا يرجع إلى بحث علمي، بل أمر ذوقي وجداني...

نعم قد يشك في غفلة المتكلم عن نصب القرينة فيرجع إلى اصالة عدم الغفلة؛ وهو غير اصالة عدم القرينة للقطع بعدم نصبه للقرينة»[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٢.

لاحظ السيد الروحاني ان الذهاب إلى يقينية الظهور وقطعية الدلالات الاستعمالية والجدية يتصادم مع كون اصالة عدم الغفلة أصلاً عقلائياً ظنياً ولا يورث اليقين. فأفاد ان اصالة الظهور بنفسها، ومع قطع النظر عن اصالة عدم الغفلة، واصالة الجهة، تفضي إلى دلالة قطعية لا يشوبها شك ولا وهم!

وهنا نلاحظ:

ان الدلالة ليست ظاهرة ماهوية، نستطيع حسابها على أساس فروض: أخذها بما هي هي، وأخذها بما هي منسوبة إلى الأُصول العقلائية الظنية. الدلالة وجودها قرين وجود الجماعة اللغوية، ومن العبث استخدام المبضع الماهوي لفصل الدلالة عن حاضنتها الوجودية (الاجتماع الانساني وسننه العقلانية). ونفترض للدلالة وجوداً على أساس تعريف ما هوي للدلالة، بعيداً عن حقيقتها الواقعة؛ إذ الدلالة وجود تتحدد ماهيته، وفقاً لوجودها فى ظل الجماعة اللغوية، وما يكتنفها من مواضعات وسنن.

على ان ما يُدّعى بالأُصول العقلائية ليست مخرجاً فنياً من اشكاليات الشك في الدلالة، على غرار المخارج الفنية، التي يلجأ إليها العقل الأُصولي لتحديد الموقف من التكليف الشرعي في حالة الشك! الأُصول المدعاة هي بناءات وسنن ومواضعات عفوية. والوقوف على اثبات هذه السُنن، أو الأخذ بها والبناء عليها، يتطلب أناة ودليلاً بيّناً. وهي أبعد ما تكون عن الفروض التحليلية، إنّما هي وقائع، يتطلب اثباتها قرائن من واقع اللغة، ومن صميم استقراء وفحص واقع الجماعات اللغوية.

السؤال الثاني: كيف تعمل اصالة عدم الغفلة عن نصب القرينة (حيث جعلها السيد الروحاني أمراً آخر مغايراً لأصالة عدم القرينة «اصالة الحقيقة»، ومغايراً أيضاً لاصالة الظهور)؟

ذهب بنا البحث إلى انكار اصالة عدم الغفلة، حيث ان احتمال الغفلة عن نصب القرينة لا يجتمع مع احراز ان المتكلم في مقام بيان مراده. ولا نؤمن أيضاً بأن هناك اراداتٍ متعددة في مقام التواصل الدلالي، يقوم على أساس تنوعها تنويع الدلالة إلى دلالة استعمالية ودلالة جدية. الا اننا نمضي هنا في النقاش والتحقيق وفق مسلك مشهور المتأخرين، القاضي بتنويع الدلالة إلى استعمالية وجدية. ومن هنا نطرح الاستفهام التالي:

هل تجري اصالة عدم الغفلة عن نصب القرينة على خلاف ظاهر الكلام لتشخيص الدلالة الاستعمالية أم لتشخيص الدلالة الجدية الواقعية؟

وفق مسار تحليلات الروحاني يقتضينا الجمع الدلالي بين كلماته: ان تكون اصالة عدم الغفلة جارية لتنقيح الدلالة الجدية وتشخيصها؛ لأن اصالة الظهور تجري لإثبات التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الواقعي الجدي، واصالة الحقيقة أو اصالة عدم القرينة تجري لتشخيص الدلالة الاستعمالية ـ حسب ما أفاد الروحاني في تقريرات دروسه ـ والا إذا افترضنا ان اصالة عدم الغفلة عن نصب القرينة على خلاف الظاهر تجري لتشخيص الدلالة الاستعمالية في نفس الوقت الذي تكون فيه أصالة عدم القرينة «أصالة الحقيقة» جارية لتشخيص المراد الاستعمالي وتحديد الدلالة

الاستعمالية، حينئذٍ نتسائل عن جدوى وجود أصلين وعُرفين وبنائين عقلائيين يؤديان نفس الدور، وهو إلغاء احتمال القرينة على مستوى دلالة واحدة وقصد واحد! هذا اجراء عبثي، لا وجه لوقوعه من قبل العقلاء.

وعلى هذا الأساس لا بدّ من ملاحظة الانسجام بين اصالة عدم الغفلة، وبين مقام بيان المرام الجدي الواقعي، وهل يمكن قيام احتمال غفلة المتكلم مع كونه في مقام الجد لبيان مراده الواقعي؟ سنحيل الاجابة على هذا الاستفهام، ضمن معالجة الاستفهام اللاحق:

السؤال الثالث: هل جاءت اصالة الظهور وحجيته لتشخيص التطابق بين الارادة الاستعمالية والارادة الواقعية، واثبات المطابقة بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الواقعية الجدية؟

ذهب السيد الروحاني إلى ان اصالة الظهور تجري وتُستخدم لتشخيص مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الواقعي، وعزا ذلك إلى ما يظهر من كلمات علماء أصول الفقه، فهل هناك قرينة دالة على ان مراد جمهور الأُصوليين أو ـ على الأقل ـ متأخريهم هو ان اصالة الظهور تجري لتشخيص التطابق بين الدلالتين الاستعمالية والجدية؟ ثم ماذا ارادوا باصالة الظهور، وكيف يكون الظهور أصلاً عقلائياً؟ من هنا علينا استئناف البحث عن اصالة الظهور، بوصفه أصلاً تكرر وروده في كلمات الأُصوليين؛ لنرى ماذا أرادوا منه، وما يمكن أن يكون مفهومه في سياق ما أفادوا، وما يمكن أن يكون مفهومه في نسق فهمنا للظهور وحجيته:

اصالة الظهور: تقدم ان اصالة الظهور ـ سواء أذهبنا مذهب القائلين بأنها تعني حجية الظهور، أم ذهبنا مذهب القائلين ان اصالة الظهور تعني بناء العقلاء على الاخذ بالظهور، والحجية تعني اللزوم التعبدي أو التنجيز والتعذير ـ لا تعني ما تعنيه الأُصول العملية في تحديد الوظيفة حال الشك في التكليف؛ كأصالة البراءة والاحتياط. لوضوح ان الظهور لا يجتمع مع الشك، ونريد بالشك هنا أي درجةٍ من درجات الاحتمال، الذي يعتد به العرف اللغوي، ويحول دون الظهور وتجلي الدلالة، وفهم المراد من الخطاب. ولكي نحدد بالضبط ما يمكن أن يكون مرادنا من أصالة الظهور وفق رؤى بحثنا للظهور والحجية والقاعدة العقلائية، وما يمكن أن يكون مراد اعلام الأُصوليين من اصالة الظهور؛ نبدأ أولاً بالوقوف على مفهوم «اصالة الظهور»، وفق رؤى بحثنا:

ما الظهور اللغوي؟ حينما نقول ان الكلام ظاهر في الدلالة على معنى، من المعاني، فماذا يعني الظهور؟ وماذا تعني حجيته، وكيف يتم قيام الظهور ويتحقق وجوده، وكيف يكون أصلاً وقاعدة مرجعية، يصحّ الاستناد إليها، ويكون الأخذ به عملاً عقلانياً في حساب الجماعات الانسانية؟

الدلالات اللغوية تضحى ظواهر وتجليات إذا اضحت فهماً مشتركاً، يدرج عليه أبناء الجمناعة اللغويه؛ إذ الدلالات اللغوية ليست علامات يمكن أن تؤدي دورها الإشاري بعيداً عن الاجتماع البشري؛ أي ان الدلالة اللغوية تحظى بالظهور في وسط الجماعة اللغوية، وما لم تتفق هذه الجماعة

اتفاقاً [عفوياً عادةً] على الدلالة، لا تقوم للغة قائمة دلالية، ولا تتحول اشاراتها [ألفاظها وتراكيبها] إلى دلالات يمكن ان يتفاهم ويتواصل عبرها أبناء الجماعة اللغوية.

ثم ان الدلالات اللغوية ليست دلالات منطقية أو رياضية محددة تحديداً نهائياً، ويستحيل كذب قضاياها، ولا تدلّ الا على معنىً محدد؛ لأنها محكومة باستحالة اجتماع النقيضين. انما تقوم الدلالة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، وهي لا تمنع ان يدلّ طبيعي اللفظ على معنىً آخر، ومفهوم كلّيٍّ مغاير، حتى وصل الأمر بعالم الألفاظ إلى الحد، الذي يدلّ فيه اللفظ على المعنيين المتضادين اللذين لا يجتمعان. وهذا هو معنى الظهور، أي الدلالة، التي يأخذ بها أبناء اللغة، دون ان يستحيل خلافها، ودون إلغاء احتمال دلالتها على معنىً آخر إلغاءً نهائياً.

نعم، العلاقة الدلالية هي انصهار بين مفهومين كليين، وهي ما عبّر عنها المحققون من علماء أُصول الفقه: علاقة بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى. فهي علاقة تبدأ من العقل وتترسخ فيه عبر انتزاعه للمفاهيم الكلية لكلٍّ من الألفاظ والمعاني. أمّا قانون الاقتران الشرطي فهو إن بدأت منه العلاقة بين الألفاظ والمعاني، عبر اقترانها المتزامن المتكرر؛ لا يصلح وحده ان يفسر الدلالة، بل لا يمس جوهرها، وميزتها، أعني الدلالة اللغوية، التي تستدعي عقلاً على غرار العقل الانساني، القادر على الانتقال من معطيات الاقترانات التجريبية إلى صناعة المفاهيم الكلية.

ولكي تتضح لنا صورة ما نبتغي بيانه من أفكار في هذا الصدد؛ نعمد إلى وضعها في إطار تسلسلها المفهومي، ضمن خطواتٍ نتابع بها بناء تصورنا النظري:

١ـ حينما تكون الألفاظ والأنساق اللغوية غير دالةٍ، يُعدم الفهم ويحلُّ الخفاء بدل الظهور والتجلي والوضوح، فالاشارات اللغوية غير الدالة توأم الإبهام والعدم. الظهور قرين الفهم والجلاء، هو ظاهرة وجودية، مركزها العقل الانساني ومصدرها اللغة وبناؤها الداخلي، ومستقرها وثباتها النسبي رهن المواضعة وبناء العقلاء.

الظهور في الاصطلاح المتفق عليه بين الباحثين في علوم القرآن وأُصول الفقه هو: الدلالة التي لا تستبعد نهائياً خلافها. ومن هنا نوّعوا الدلالة إلى نص وظاهر، وكان النص هو الدلالة التي تورث اليقين، وتستبعد احتمال الخلاف تماماً. بينا لا تصل الدلالة المستوحاة من ظهور الخطاب إلى مرتبة اليقين، وهي عامة الدلالات اللغوية؛ حيث ان دلالة اللغة من حيث الأساس لا تنفي احتمال الخلاف.

٢ـ متى يحصل الظهور؟ أو قلّ متى تنعقد الدلالة اللغوية، وتصبح الألفاظ دالةً على المعاني؟

الدلالة اللغوية تنعقد بوجود مجموعة من العناصر: اللغة (الأصوات المؤهلة للدلالة على معانٍ) ـ (العقل الانساني) ـ (الاجتماع البشري وسننه ومواضعاته). بدون تظافر هذه العناصر، بما يتمتع به كل عنصر من مقوماتٍ

مؤثرة، لا يستقيم قيام عقد الدلالة. وبغض النظر عن حجم الدور، الذي يلعبه كل عنصر من عناصر المجموعة الثلاثة؛ حيث اختلفت خيارات الباحثين (المتقدمين والمحدثين معاً) في تحديد حجم أدوار هذه العناصر في بناء الدلالة، وقيام النظام الإشاري اللغوي. لكننا نذهب إلى الاعتقاد بأن إلغاء دور أي عنصر من هذه المجموعة يمثّل جفاءً للوقائع والقرائن، التي تحمل بحثنا على الاعتقاد بوجود دورٍ لكل واحدٍ من هذه العناصر في بناء الدلالة، وصيرورة الاشارة اللغوية اشارةً دالةً.

من المعقول ان تكون نشأة دلالة المفردات على المعاني نشأةً اعتباطية، غير محكومة بقانون الذاتية، أو أي قانون قاهر. لكن يصعب تماماً ان تكون بنية اللغة الداخلية، وقيام عقد الدلالة، بناءً اعتباطياً وقياماً عفوياً، دون ان يتأثر بعوامل وأسرار، على البحث العلمي متابعتها والكشف عنها. ومن ثمَّ ان تكون اللغة وبناؤها الداخلي [نحوها، وبيانها، وسياقاتها التركيبية] حياديةً إزاء قيام الدلالات اللغوية؛ ومن ثم يضحى اهمال دور البناء الداخلي للغة في تفسير الدلالات اللغوية، عملاً غير مسوغ.

ومن المعقول أيضاً ان يبدأ قيام عقد الدلالة اللغوية على قاعدة قانون الاقتران الشرطي، ويتحكم النظام الاشاري العام، ضمن المؤثرات السلوكية الحسية في تثبيت العلاقة الأولية بين الألفاظ المفردة ومعانيها. لكن هذا القانون لا يمكن أن يكون بوجهٍ وافياً في تفسير الدلالة اللغوية؛ فما لم يتجاوز العقل الانساني حدود الاقتران الشرطي بين المفردات، ويُبدع

المفاهيم الكلية لا يمكن للدلالة ان تستقيم، وتظهر إلى عالم الوجود؛ إذ الدلالات اللغوية أرقى بكثير من نظام الاشارة الأوّلي، الذي يقوم على قاعدة المثير والاستجابة والقرن الشرطي بين الصور الجزئية. الدلالة اللغوية علاقات بين مفاهيم كلية، وهنا يبرز دور العقل في صناعة هذه الدلالة متكئاً على إمكانات اللغة الداخلية.

ثم ان النظام الدلالي اللغوي ليس مفاهيمَ وقواعدَ يمكن ان يستنتجها التأمل العقلي، في فضاء العقل وقوانين المنطق الخالص، بل النظام الدلالي اللغوي ظاهرة تقوم في وسط الجماعة، ولها وظيفة جوهرية، لا يمكن اغفالها، مهما منحنا للعقل من دور في نشأة الدلالة وقيام بنية اللغة. والوظيفة الجوهرية لنظام الدلالة اللغوي هي: التواصل والتفاهم والوقوف على مقاصد المتحاورين من أبناء الجماعة اللغوية.

على ان التواصل بين أبناء اللغة، كوظيفة ينبغي ان تفي بها اللغة، ليس هدفاً منفصلاً عن كينونة الدلالات اللغوية، بل يلعب دوراً أساسياً في بناء الدلالة، وصيرورتها وهويتها. فالتواصل ليس هدفاً مفارقاً لوجود الدلالة، بل يدخل في بنائها الداخلي [محايث وفق التعبير الحديث] ويقرر مصيرها، ويلعب دوراً في ثبات الدلالة، أو الانحراف بها عن معناها الاول، لتتجاوزه إلى معانٍ أخرى. نعم، فالدلالة لا تظهر إلى حيز الوجود، ما لم تحقق الهدف «التواصل»، لا ان الظهور والدلالة اللغويين يتمان ليحققا هدف التواصل، بل التواصل هو معمل إنتاج الدلالة، وعبر التواصل المثمر يتحقق للدلالة استقرارها وثباتها النسبي.

لكـي يتحقـق التواصـل، عبـر الـدلالات اللغويـة، بـين أبنـاء الجماعـات الانسانية، لا بدّ من فهم مشترك وظهور نوعي في وسط عامة أبنـاء الجماعـة اللغوية. وهذا الفهم المشترك والظهور النوعي لا يتحقق الا هشاً فـي بـادىء الأمـر، وجـراء تكـرار الاسـتخدام وتنـوع سـياقاته؛ تأخـذ الدلالـة والظهـور بالاستقرار التدريجي، حتى يصبح فهماً نوعياً، يشترك فيه أبناء اللغـة، حيـث يتواضعون عليه، ويتفقون عملياً وضـمنياً وبطريقـة عفويـة علـى اعتمـاد هـذا الظهور؛ ليكون قاعدةً للتواصل والتفاهم وتبادل القصود والمرامات.

٣ـ التواصل اللغوي فـي انـساق اللغـة المختلفـة [أي سـياقاتها الداخليـة، وتنوع الاستخدامات وفق تنوع التراكيـب] وفـي سـياقات الحـال المتنوعـة، يحقـق الثبـات النـسبي للدلالـة. وهـذا التواصـل لا يـتم الا عبـر الـدلالات التصديقية؛ أي عبر الكشف عن مقاصد الخطاب الجدية، ومرامـي المـتكلم ومراده من الكلام.

وهذا الثبات النسبي للدلالة التصديقية الجدية هـو الـذي يمـنح الدلالـة وضعها المستقر نسبياً؛ أي يمنح المدلول التصوري للكلام استقراراً، يسمونه ـ عادةً ـ بالدلالة الوضعية.

٤ـ إذن على قاعدة الفهم المشترك يقوم بناء العقلاء على الأخذ بالظهور النوعي، والدلالة اللغوية ذات الفهم المشترك. وبما ان هذا الفهـم المـشترك «الظهور» لا يستبعد نهائياً احتمال ما يخالفه من دلالـة، فـسوف يكـون البنـاء على الأخذ به يتضمن بشكلٍ عفويٍّ أيضاً عدم الاعتنـاء والاعتـداد باحتمـال

الخلاف، الذي عادة ما لا يلتفت إليه أبناء المحاورة، ويكون ضعيفاً لا يُلقي بظلاله على الفهم ولا يعيق تجلّي الدلالة وظهورها.

٥ـ أيٌّ احتمالٍ لما يخالف الظهور من دلالة ملغيٌّ بشكلٍ عفوي إذا تمسك العرف اللغوي بالظهور، فأصالة الظهور عامة لا تتعارض مع وجود احتمال مخالف للظهور النوعي، بل مرجعية الظهور والأخذ به توأم امكانية وجود احتمالٍ على الخلاف. والاتكاء على مرجعية الظهور والبناء العقلاني عليه يعني في جوهره إلغاء هذا الاحتمال المحايث للظهور عادة.

٦ـ ان تصورنا لقضية نظام المحاورة العرفي، وتحليلنا لنشأة الدلالة يذهبان بنا إلى القول ان الأصل في بناء الدلالة هو التواصل الجدي لإفهام المقاصد، وان الدلالة التصديقية الجدية الواقعية هي اول الدلالات استقراراً. وإذا فرضنا ـ وهو فرض لم نجد له مسوغاً ـ ان هناك ارادتين ودلالتين؛ ارادة ودلالة استعمالية، وارادة ودلالة جدية، فالدلالة الاستعمالية تأتي في طول استقرار الدلالة الجدية، هذا الاستقرار الذي يتحقق بفضل اعتماد الظهور أصلاً ومرجعية وقاعدة، فإثبات وجود أصل الدلالة الاستعمالية متفرع على اثبات اصالة الظهور وحجيته.

ومن ثم يصبح القول ان اصالة الظهور جاءت أساساً لتشخيص التطابق بين الدلالة التصديقية الجدية، وبين الدلالة الاستعمالية، قولاً لا معنى له.

كلمات الأعلام ومجرى أصالة الظهور

أمّا إذا رجعنا إلى مفاد اصالة الظهور في كلمات الأعلام؛ فسوف نجد: ان قضية التطابق بين الدلالات فرع اصالة الظهور، وان هذا التطابق صغرى من صغريات اصالة الظهور؛ أي اننا بعد اثبات ان ظاهر حال المتكلم ان دلالات كلامه الجدية والاستعمالية متطابقة، نحتاج حينئذٍ إلى تطبيق كبرى اصالة الظهور على المورد لإثبات حجية واعتبار التطابق بين الدلالات، لا أن مجرى اصالة الظهور ومبررها الأساس هو تشخيص التطابق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الجدية.

من هنا نفهم سر ذهاب السيد الشهيد الصدر إلى ان التطابق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الجدية يثبت بقواعد وأُصول أخرى؛ كأصالة العموم، واصالة الجهة، وهي لديه تطبيقات من تطبيقات أصالة الظهور.

أصالة الحقيقة:

اتضح في ضوء ما تقدم ان هناك دعوى تقول: ان اصالة الحقيقة أصلٌ مستقل عن اصالة الظهور؛ لأن مجرى اصالة الحقيقة هو تشخيص المراد الاستعمالي من الخطاب وتحديد الدلالة الاستعمالية، بينا تجري اصالة الظهور لتحديد وتشخيص الدلالة التصديقية. أو كما جاء في كلمات السيد الشهيد في الحلقات: ان اصالة الحقيقة تجري لإثبات التطابق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الوضعية التصورية.

على ان اصالة الوضع «اصالة الحقيقة» طرحت في ابحاث «الذريعة» لدى السيد المرتضى علم الهدى، وقد تعرّض المتأخرون من علماء أُصول الفقه إلى وجهة نظر المرتضى وناقشوا فيها. لنبدأ مع «اصالة الحقيقة» من مناقشات المتأخرين لما اعتبروه رأياً منسوباً إلى السيد المرتضى. ثم نتابع نقاشنا حول الاستفهامين الرئيسين: هل اصالة الحقيقة قاعدة عقلائية لها مسوغاتها ومرتكزاتها المختلفة عن اصالة الظهور؟

وهل هي أصل لتشخيص الدلالة الاستعمالية، أو بتعبيرٍ آخر تشخيص مطابقة الدلالة الاستعمالية للدلالة الوضعية؟

ذهب السيد الخوئي إلى القول: «إن قلنا بأن أصالة الحقيقة بنفسها حجة بلا حاجة إلى انعقاد الظهور ـ كما نُسب إلى السيد المرتضى رحمه الله ـ فيُؤخذ بها، وإن لم نقل بذلك كما هو الصحيح، إذ الثابت ببناء العقلاء هو الأخذ

بالظاهر لا العمل بأصالة الحقيقة مع عدم انعقاد الظهور للكلام، فيكون الكلام أيضاً مجملاً لا ظهور له ليؤخذ به»[١].

أمامنا مطلبان في النص المتقدم، أحدهما يرتبط بموقف السيد الخوئي من اصالة الحقيقة، والثاني يرتبط بنسبة رأيٍ إلى السيد المرتضى. نبدأ مع الرأي المنسوب للسيد المرتضى، لنتحقق منه في ضوء ما جاء في «الذريعة إلى أُصول الشريعة»؛ حيث أفاد هناك قائلاً: «ومن حكم الحقيقة وجوبُ حملها على ظاهِرها إلاّ بدليل. والمجاز بالعكس من ذلك، بل يجب حملُه على ما اقتضاهُ الدليل. والوجه في ثبوت هذا الحكم للحقيقة أنَّ المُواضَعةَ قد جَعَلتْ ظاهرها للفائدة المخصوصة، فإذا خاطب الحكيم قوماً بلغتِهم وجَرَّدَ كلامه عَمّا يقتضي العدول عن ظاهِره، فلا بدّ من أن يُريدْ به ما تقتضيهِ المواضعةُ في تلك اللفظة التي استعملها»[٢].

هل يمكن ان نفهم من هذه العبارة ان السيد المرتضى أراد منها: «ان اصالة الحقيقة بنفسها حجة بلا حاجة لانعقاد ظهور»، وهل يمكن حتى لتأويلٍ بعيد ان يذهب بنا إلى هذا الفهم؟ هل يمكن لك والنص المتقدم يقرر: ان المواضعة العرفية وما استقرت عليه الدلالة تقتضينا الاخذ بظاهر اللفظ الذي إذا جُرّد عن القرينة والدال الصارف فهو يدل على المعنى الوضعي؟ لعل هناك نصاً أو عبارة اخرى للسيد المرتضى يمكن فهمها، أو

(١) مصباح الأصول، ج ٢، ص ١٢٨.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة، السيد المرتضى، القسم الأوّل، ص ١١ ـ ١٠، الناشر جامعة طهران.

تأويلها بالنحو الذي نسبوه إليه! نعم هناك ملاحظة والتباس في النص الذي جاء في الذريعة، وهو التباس جاء في نصوص كثيرٍ من الاصوليين، وقد تقدمت الاشارة إليه؛ وهو:

ان عبارة السيد المرتضى تُوحي بأن الظهور هو للمعنى الحقيقي! بينا الظهور والدلالة والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، والدلالة التصورية للجمل والعبارات اللغوية ـ والمفردات التي تتضمنها وتأتي في نسقها ـ لا تنحصر بالدلالة الوضعية وقد قرن كثيرٌ من الاصوليين بين الدلالة الوضعية والدلالة التصورية. وهذا خطأ لا محيص من العدول عنه؛ إذ الدلالة التصورية التي يشكلها الخطاب أعم من ان تكون دلالة أولية، تمت عليها المواضعة الاولى، وبين ان تكون دلالة ثانوية، يسمح بها البناء الداخلي للغة، ويقرها عُرف المتحاورين.

نعود لنسأل: هل مجرى أصالة الحقيقة هو الدلالة الاستعمالية؟ لم يتغير موقفنا من تنويع الدلالة إلى استعمالية وواقعية، إنما نتابع الاجابة بناءً على التسليم بسلامة هذا التنويع؛ فنقول:

كيف نحكم بالتطابق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الوضعية؟ كيف نثبت ان المتكلم أراد إفهام واحضار المدلول التصوري، أو الوضعي من استعماله للخطاب؟

ان اثبات التطابق بين الدلالتين أو اثبات ان المتكلم أراد من الاستعمال إحضار المفهوم التصوري أو الوضعي، إنما يأتي على قاعدة ان ظاهر حال

المتكلم انه يستعمل خطابه لإفهام المخاطَب المدلول التصوري أو الوضعي لخطابه. ومن ثم يكون اثبات التطابق، أو ان المتكلم في مقام الإفهام يأتي في طول حجية الظهور. أي اننا لكي نثبت التطابق بين الدلالة الوضعية والدلالة الاستعمالية لا بدّ من اثبات الدلالة الاستعمالية، وان ظاهر حال المتكلم أنه في مقام إحضار الدلالة الوضعية. وهذا الاثبات متفرع على ظهور الخطاب وعلى البناء على حجيته.

وهنا لا بدّ من التنبيه على ما يلي:

١ـ ان اثبات التطابق بين المدلول التصوري والمدلول الاِستعمالي إذا كان المدلول الاستعمالي ظاهراً في استعمال المعنى الحقيقي أمر لا موضوع له؛ لأن المدلول الاستعمالي إذا كان ظاهراً في المعنى الحقيقي فهو يستدعي قهراً الدلالة التصورية الوضعية «الحقيقية»؛ إذ كيف نصدّق ان الدلالة حقيقية، دون تصور المعنى الوضعي منها في مرحلةٍ سابقة؟!

وإذاكان الاستعمال ظاهراً في المعنى المجازي؛ فهو يستدعي قهراً الدلالة التصورية المجازية للخطاب، واصالة الحقيقة لا موضوع لها في البين!

٢ـ حينما تكون الدلالة الاستعمالية ظاهرة في المعنى الحقيقي، واحتملنا قرينةً، تغيّر الدلالة، وكان احتمال القرينة احتمالاً يعيق الظهور، ويحوّل الدلالة إلى دلالة مجملة، فلا دلالة في البين، لنجري اصالة الحقيقة أو غيرها من الاصول والمرجعيات اللفظية، بل الاجمال مستحكم وهو الحائل، دون قيام أي دلالة.

وإذا كـان الاحتمـال احتمـالاً لا يعيـق الظهـور، ولا يحـول دون فهـم الدلالة، فإذا ذهبنا إلى التمسك بحجية الظهور، وقلنا ـ كما هو الـصحيح ـ ان موضوع الحجية هو الظهـور التـصديقي الجـدي، وان العقـلاء يـذهبون إلـى الالتزام بالاخذ بالظهور في مقام التواصل وفهم القصود والمرامـات الواقعيـة من الخطاب اللغوي، فسنقع في تهافت؛ لأننا لازلنا نتكلم في مرحلة الدلالـة الاستعمالية التفهيمية.

أمّا إذا قلنا ان المورد مورد اجراء اصالة الحقيقة، بوصفها أصلاً عقلائيـاً مسلّماً بنفسه، فهل يمكن الاستغناء عن الظهور والاخـذ بـه واعتبـاره لإثبـات ان الدلالة الاستعمالية ظاهرة في تفهيم الدلالـة الوضـعية، وإحـضار المعنـى الوضعي وإخطاره في ذهن المخاطَب؟

وهنا نواجه تهافتاً، أو قل نقيضة، جـراء التفكيـك المـصطنع بـين الارادة الاسـتعمالية والجديـة، وبـين الدلالـة الاسـتعمالية والدلالـة الواقعيـة! وسـر المطلب هنا ان العقلاء ليس لهـم إلا بناء عملي واحد؛ وهـو الاخـذ بـالظهور الجدي الواقعي، الذي تجري عليه سنة التواصل اللغوي، واصالة الحقيقـة لا تعني سوى اننا حينما نواجه ظهوراً جدياً وضعياً، حيث ليس هناك من قرينـة صارفة عن الدلالة الاوليـة، فإلغـاء احتمـال الخـلاف يكـون علـى قاعـدة ان الدلالة الاصـلية للألفـاظ وللتراكيـب هـي الدلالـة، التـي قـام عليهـا التوافـق الضمني بين أبنـاء المحـاورة؛ أي الدلالـة الوضـعية فـي سـياق عـصر الـنص وظهوره التاريخي.

الفقرة الرابعة: الظهور النوعي والظهور الشخصي

اتضح بجلاء في ضوء ما تقدم ان الدلالة اللغوية يتعطل دورها ما لم تصبح دلالة وظهوراً نوعياً، وفهماً مشتركاً، يأخذ به أبناء الجماعة اللغوية ويصبح مرجعية لتواصلهم وتبادلهم القصود والافكار، وأصلاً يعتمدونه في حجاجهم ومحاوراتهم. وبهذا يخرج الظهور الشخصي عن دائرة الحجية؛ إذ اتفاق ومواضعة العقلاء على الظهور الشخصي أمر غير معقول، ما دامت اللغة من خلال ظهورها لها وظيفة أساسية هي التواصل والتفاهم.

وإذا افترضنا جدلاً ان العقلاء وأبناء الجماعة اللغوية يتواضعون على الظهور الشخصي، فما هي الغاية من هذا المواضعة؟! ليس من غاية معقولة في المقام الا الغاء دور اللغة الوظيفي؛ لأن الاتفاق على الاخذ بالظهور الشخصي يعني تعطيل دور اللغة في التواصل بين أبناء اللغة، فضلاً عن ان الاتفاق والمواضعة لا يتم على أساس الظهور الشخصي؛ إذ مع فقدان الفهم المشترك يصعب تصور حصول مواضعة على الفهم الشخصي بدون فهم نوعي يكون قاعدة للاتفاق!

غير ان هذا الفهم المشترك والظهور النوعي والدلالة التي يمكن تقصيّها موضوعياً، لا يتنافى مع فردية مستوى الأفهام وتنوع التجليات الشخصية وذاتية الدلالة. ان تنوع الأفهام يقضي تنوع مستوى الدلالات، فإذا كان الفهم المشترك طريقاً للتواصل والتفاهم، فهو لا يمنع أن يكون

لكل متلقٍ نمط من التفاعل مع النص ومستوى يعبر عن عمق الفهم وغناه، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى هناك مستويات متنوعة للخطاب اللغوي، يتنوع في ضوئها ـ وفي ضوء تنوع مقاصد القراءة ـ طريقة التعامل مع كل مستوى من مستويات الخطاب. فلا يصح ان نتعامل مع الخطاب الشفاهي على غرار التعامل مع الوجود الكتبي للخطابات، ولا يصح ان نقرأ الخطاب والنص القانوني على غرار نصوص الآداب والفنون، ولا يصح أيضاً ان نتعامل مع نصوص الفنون والآداب على نهجٍ واحد موحد.

ان اخذ تنوع مستوى الخطاب وتنوع أشكال القراءة بنظر الاعتبار يرفع كثيراً من سوء الفهم، الذي لم يقتصر أمره على ما يُثار من ضجيج وعجاج حول مدارس النقد الحديث، وما تثيره مدارس التأويل من اشكاليات، بل هو كائن في نقاشات السلف من علماء أُصول الفقه؛ حيث اثار التعامل على غرارٍ واحد مع الخطابات تشويشاً، يرتفع حالما نقف على تنوع مستويات الخطاب، كما تقدمت الأشارة إلى هذه الفكرة، في طيات ما تقدم من بحث.

من المؤكد ان بناء العقلاء تضيق دائرته كلما ضافت دائرة لغة الخطاب، وتعددت شروط فهمها، وكلما دخلت دائرة الاختصاص. وفي دائرة الاختصاص في الفقه والتفسير وفي أُصول الفقه أيضاً تُطرح اشكاليةٌ اشرنا إليها فيما تقدم؛ وهي دعوى الوجدان الشخصي في الانحياز إلى

تفسير أو تأويل للخطابات الواردة في متون أحاديث السنة أو في متن الكتاب العزيز. وصورة هذه الاشكالية هي:

[اننا ذهبنا إلى ان الحجة من الظهور والفهم هو الظهور النوعي والفهم المشترك، بينا ترد في مواطن متعددة في تفسير القرآن وفي فقه السنة اجتهادات فردية وأفهام شخصية، فمن أين تستمد هذه الأفهام حجيتها وصحة الاعتماد عليها؟]

الجواب: ان دعوى الركون إلى الوجدان في موارد الاختلاف حول تشخيص الدلالة، يُراد منه حصول الاطمئنان لدى ابن الجماعة اللغوية [وهي هنا جماعة علماء التفسير أو الفقه]، والاتجاه العام يذهب إلى حجية القطع الذاتي، ولا يراد من الاطمئنان هنا سوى شكل من اشكال اليقين. وبهذا تكون حجية القطع الذاتي قاعدة الخروج من الاشكالية المتقدمة. أمّا إذا ذهبنا إلى ان حجية القطع ليست ذاتية، وليست لازماً عقلياً له، إنّما يستمد حجيته من حجية المسوغ الذي استند إليه القاطع في قطعه، فهذا ما يتطلب مخرجاً من لونٍ آخر.

وقبل ان نتعرف على الموقف، الذي يمكن ان يركن إليه الاتجاه المعارض لحجية القطع الذاتي، علينا الوقوف عند ملاحظاتٍ حيوية هنا:

١ـ نريد تبريراً للاعتماد على الوجدان والقناعة الشخصية في دائرة الحجاج العلمي، وصحة الاعتماد على هذه القناعة في عملية الاجتهاد الفقهي. ولا نريد اثبات حجية القناعات والاطمئنان الشخصي بالظهور على

أساس إبراء الذمة الشخصية وحجية الاطمئنان الشخصي كلامياً. أي ان من ذهبت به قناعته إلى ظهور معين، وحصل لديه الاطمئنان الشخصي بهذا الظهور، وكانت هناك تبعة، ومسؤولية بينه وبين ربه، فالاطمئنان هنا قد يكون حجة، لكن حجيته كلامية، ولا تعني بوجه قاعدة للاستنباط.

٢ـ الرجوع إلى الوجدان الشخصي حالة استثنائية في عملية استظهار الأدلّة، ولا يصلح الوجدان الشخصي أن يكون قاعدة للاستنباط الفقهي حتى على فرض البناء على حجية القطع الذاتية؛ لوضوح ان اعتماد القطع الذاتي قاعدةً، أو استخدام القطع الذاتي في الاستدلال على أي قضية من قضايا العلوم، يُخرج الدعاوى المستندة للقطع الذاتي عن دائرة العلوم والمعرفة البشرية.

نعم إذا لم يكن الفهم المشترك والظهور النوعي قاعدة للبحث والدرس، لا يُكتب للعلم حياة. ان قوام المعرفة العلمية قضايا متفق على دلالتها، ولها ظهور نوعي بين أبناء الجماعة اللغوية. وإذا تعذر الاعتماد على مثل هذا الفهم المشترك استحال قيام العلوم؛ إذ تفتقد العقول الوسيلة لطرح اشكالياتها وتصبح معالجاتها صمّاء، وتتحول جماعة العلماء إلى جماعة شاذة، تصب وبالها على حياة الناس وعلى أنفسها، قبل ان تقضي على المعرفة والعلم.

٣ـ كل استظهار، وأي دلالة ذاتية (الذاتي هنا ما يتكئ على المعطيات النفسية للمستدل والمستظهر؛ أي ما يعتمد في فهمه على المزاج الخاص

والنزعات الشخصية الفردية) لا تدخل دائرة الحجاج العلمي. ولا تُصنّف قضاياها على دائرة العلوم، بل هي في أفضل حظوظها تُصنّف على دائرة هواتف السالكين ورؤى الصوفية وأهل الطريقة.

نعود إلى الظهور الوجداني، وما يورثه من اطمئنان شخصي؛ حيث يبرز إلى حيّز الوجود، حينما تتكافأ الدلالات، ويغيب الفهم النوعي المشترك بين أبناء الجماعة اللغوية، وهم في فرضنا «علماء الفقه وأصول استنباطه». وعادةً ما يكون تكافؤ الأدلة حائلاً دون حصول ظهورٍ نوعي، وترجيحٍ لفهمٍ مشترك.

لكنّه لا يحول ـ ما لم يصل تكافؤ القرائن إلى حد الاجمال النوعي ـ دون أن يتحصل لدى بعضٍ من أبناء الجماعة اللغوية فهم شخصي غير قائم على أساس النزعة النفسية. حينئذٍ، إذا حصل ظهور شخصي قائم على أساس قرائن موضوعية، يمكن أن يدافع بها المستظهر عن قناعته، فما هو المسوّغ لاتكائه على هذا الظهور والأخذ به، وقواعد الاستنباط الفقهي تقرر حجية الظهور النوعي والفهم المشترك؟

بعد استبعاد الظهور الذاتي، الذي يعتمد النزعة السايكولوجية للفرد، واخراجه من دائرة العلم والحجاج العقلاني. يبقى الظهور الشخصي؛ الذي يعتمد على قرائن ومرجحات يكتشفها المحقق والدارس للنص، ويمكن أن يدافع عنها في ضوء معايير اللغة وبنائها الداخلي. وانسجاماً مع سنن العقلاء ومواضعات الجماعة اللغوية. هذا الظهور بدوره لا يمكن أن يكون أساساً

للتواصل؛ لأن الظهور الموضوعي وحده قادر على بناء هذا الأساس؛ أي الظهور الذي يتحقق فعلياً في وسط الجماعة اللغوية كفهمٍ مشترك للدلالة اللغوية. لكن عدم قدرته على بناء التواصل لا يحول دون صلاحيته للدخول في دائرة العلم والحجاج العلمي.

أي: بعد فقدان الظهور الموضوعي والفهم المشترك، وإمكانية التوفر على فهم شخصي منسجم مع بناء اللغة الداخلي وملائم لسنن أبناء الجماعة اللغوية (أي فهم يمكن الدفاع عنه على قاعدة بناء اللغة الداخلي وسنن الجماعة اللغوية)، فهل هناك بناء عقلائي يسوّغ الأخذ بهذا الظهور الشخصي من قبل صاحب هذا الفهم، ويسوّغ الأخذ به من قبل الآخرين؟ وبتعبيرٍ أقرب إلى لغة الفقه وأصول استنباطه:

هل مشروعية الاجتهاد تشمل فرض الظهور الشخصي القائم على مسوّغات موضوعيّة؟ وهل جواز عملية الإفتاء شامل لفرض ما إذا افتى الفقيه، وفقاً لظهوره الشخصي؟

أمّا قضية مشروعية الاجتهاد وشموله لفرض الظهور الشخصي الذي يفضي إلى اطمئنان الفقيه بالحكم الشرعي؛ فنحن نلاحظ: ان جوهر فتح باب الاجتهاد في أي حقل من حقول المعرفة الانسانية يمنح الاجتهاد الشخصي الموضوعي حجيةً، لا أقل في مقام طرحه والاعتماد عليه من قبل العالِم والمجتهد الذي ركن إليه وحصلت لديه القرائن والدلائل عليه. والاجتهاد الفقهي عقلائياً لا يخرج عن هذا المقياس. طبعاً ونحن نبني هنا

على عدم حجية واعتبار القطع الذاتي، الذي يسوّغ للفقيه أو للباحث المجتهد في أي حقل من حقول المعرفة على الاعتماد على قناعته الذاتية وإن حصلت، جراء رؤية منام، أو نعيب غراب، أو مجيء الكهرباء الوطنية مثلاً...!!

هنا يجدر الالتفات إلى ملاحظتين أساسيتين:

١ــ ان القطع الذاتي [أي القناعة التي لا تستند إلى مبررات يمكن طرحها على بساط البحث، وتخضع للنقاش والجدل العلمي في وسط الجماعة اللغوية] لا يمكن بوجه ان يُصنّف على دائرة الحجج في العلوم. حتى قناعات العبقريات العلمية والمُلهمَين من ذوي الكشوف، تصنف على الخيال العلمي، ما دامت قناعات ذاتية بحتة، بل حتى إذا كانت قناعات يمكن أن تلبس لبوس المعرفة، ولكن لا يمكن التحقق من صدقها فعلياً، وفي ضوء معطيات المرحلة التاريخية للعلم والمعرفة وللجماعة العلمية في تلك الحقبة.

٢ـ في ضوء ما تقدّم قد يحظى فهم شخصي وظهور خاص بنصيبٍ من الاهتمام، ويُحرم منه فهمٌ آخر، وكلاهما قائم على أساس معطيات تسوّغ الدفاع عنهما موضوعياً. ومردّ ذلك إلى المعطيات التاريخية للجماعة اللغوية، ولبناء عقلاء المعرفة العلمية، الذي لا يشكل حجةً قاطعةً، ودليلاً للكشف العلمي، ولتحديد الدلالة، ما لم يبلغ درجة الاتفاق النوعي دلالياً ومعرفياً.

وهنا يحق لنا القول:

أن الأخـذ بـالظهور الشخـصي (القـائم علـى أسـاس الوجـدان الـذاتي والترجيح الدلالي الشخصي، الذي يمكن الدفاع عنه) إذا ثبت انه سنة جرى على العمل بها في جميع العصور الدلالية للنصوص، تصبح حجية الوجـدان الذاتي تحت القاعدة العقلائية. أمّا عند الشك في أخذها واعتبارها في عـصر دلالي أو في عصورٍ دلالية، وفقاً لمعطيات تلك العصور وملابساتها الفكريـة والاجتهادية، فلا بدّ من البحث عن دليلٍ للأخذ بها في تلك العـصور؛ لكـي تتحقق حجية الدلالة الشخصية الاجتهادية، في العصر المعني بالفحص.

الفقرة الخامسة: عصر الظهور الحجة

قلنا ان العصور اللغوية تلعب دوراً (تختلف حدوده، تبعاً لاختلاف البناء الداخلي للغات، وللظروف المحيطة باللغات، وتفاعلها مع موجات التداخل والحروب اللغوية) في تغييراتٍ وتحولاتٍ دلالية تطرأ على اللغة بمفرداتها وانساقها وسياقاتها. وان المعايير الدلالية للغة ليست كائناتٍ قارّة، بل تتغير وتتنقل. قد تبلغ في بعض اللغات إلى درجة انقراض اللغة وموتها، لكن هناك لغاتٍ حيّة حافظت على هويتها العامة، وتوفرت أغلب عصورها الدلالية على امكانية معايشتها وفهم انساقها وسياقاتها ومفرداتها، من قبل أبناء العصور اللغوية اللاحقة، واللغة العربية أوضح مصاديق هذه اللغات؛ حيث حافظت على هويتها، وتراكمت خبرات أجيالها على فهم واستظهار دلالاتها الأولى، خصوصاً دلالات نصوصها المحورية: (الكتاب الكريم والسنة الشريفة).

أمّا اصالة عدم النقل، التي طُرحت في كلمات علماء أصول الفقه، فهي شاهد على وقوع النقل، بل على احتمال وقوعه في ظل حقبة لغوية قصيرة، بفعل التغييرات الثقافية والعقائدية، التي خلقها خطاب الشريعة (نصوص الكتاب المجيد والسنة الشريفة)؛ ذلك ان اصالة عدم النقل طُرحت من حيث الأساس في التمييز بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية؛ لوضوح ان كثيراً من الألفاظ انتقلت بفعل استخدامها في الخطاب القرآني والنبوي في

معانٍ خاصة، واضحت حقائق لغوية جديدة تختلف دلالتها عن الحقيقة اللغوية الأولى، عبر جيل أو جيلين لغويين.

أصالة عدم النقل تعني أيضاً: ادراك علماء أصول الفقه ضرورة فهم الخطاب، والتمسك بظهوره ودلالته، في ضوء الانساق الدلالية والسياقات، التي ولد الخطاب محمّلاً بتأثيراتها الدلالية في ظل الحقبة التاريخية، التي ينتمي إليها. لوضوح ان اجراء اصالة عدم النقل يعني الاقرار بتطابق الظهور الدلالي في عصرٍ لاحق لعصر النص مع ظهور عصر النص، أو قل تطابق الفهم والدلالة والظهور لعصر القاريء مع عصر النص، بحكم الثبات النسبي للّغة؛ ذلك لأن المراد أساساً فهم النص في عصر ولادته، وحيث يُحتمل النقل والتغيير الدلالي لجأوا إلى اصالة عدم النقل؛ لإثبات التطابق بين أفهامهم، وبين الفهم في عصر النص.

اشرنا فيما تقدم من فقرات البحث المنصرمة إلى ان الثبات النسبي للدلالة ينفع في اجراء اصالة عدم النقل في حقبٍ دلالية متقاربة جداً. أمّا مع تمادي الزمان بعصور الدلالات اللغوية، وما تشهده اللغة من تحولاتٍ كبيرة جداً، وما تستدعيه فنون الخطاب ومستوياته من شروط لفهم الخطاب؛ فالأصل الحاكم والمرجعية الفعلية هي اصالة النقل لا عدمه. ومن هنا ذهبنا إلى شروطٍ وقيودٍ في الاجتهاد الفقهي الدلالي يعزُّ معها الاجتهاد، ذلك أنْ يملك الفقيه ناصية فهم البناء الداخلي للغة نحوياً وبيانياً، وان ينصهر في عصر ولادة النصوص ليتمكن من فهم السياقات التاريخية والدلالية، التي

ولد النص في احضانها؛ حيث تحدد هذه السياقات إلى جانب النسق الداخلي للغة دلالة القول وظهوره، أو قل دلالته التصديقية الجدية.

أمّا ارتجال القول بأن حجية الظهور الأُصولية هي حجية الظهور في عصر القارئ، مستندين إلى ان لكل عصرٍ ظهوره، فقد استندوا إلى أوهام مستوحاة من قراءةٍ سطحية لما عُرف بالاستجابة والتلقي في النقد الحديث، وإلى قراءةٍ أكثر هزالاً لتجليات التأويل وما يُعرف بـ «الهيرمنيوتيك». وسنتناول درس مواقف واشكاليات مدارس ما بعد الحداثة، وسنطرحها بجد على الدرس الاصولي في الجزء الثاني من هذه الدراسة، حيث سنكمل اعداده بعد اصدار هذا الجزء، الذي بين أيادي القراء الكرام.

ان العصور الدلالية للغة (إذا حافظت على هويتها أمام رياح التغييرات العاتية) تُنوِّع الدلالات، وتتغير مع تغيّر أزمنة هذه العصور الظهورات، بل يبلغ الأمر حداً إلى ان ابن اللغة العارف بمبادئ نحوها وأصول بيانها لا يستطيع فهم نصوص القرون الخوالي، ما لم يعايش بجد ومعرفة عصر النصوص المتقدمة في بناء الجملة، وفي سياقات الحال، ويقطع الصلة بطريقة عصره في استلهام اللغة وتحديد سياقاتها وبناء خطابها. فكيف تكون المعايير الدلالية لكل عصر مقياساً لفهم نصوص وخطابات سائر العصور، وهي سالبة بانتفاء الموضوع؟!!

هناك ما يؤيد ما ذهبنا إليه من النصوص المتظافرة؛ نختار منها نصاً متأخراً نسبياً، يعود إلى القرن الثاني عشر الهجري، افاده المحقق القمّي في «القوانين»؛ حيث قال:

«لأن الله تعالى ارسل رسوله صلى الله عليه وآله وكتابه بلسان قومه، والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه، وكما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان، فكذلك يختلف باختلاف الزمان، وإنّ توافق اللسان فحجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج إلى دليلٍ آخر غير ما دلّ على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص، ولا يمكن اثبات ذلك حينئذٍ الا بأحد وجهين:

الأوّل: إنحصار السبيل إلى الحكم في العمل بتلك الظنون... لا من حيث إنه ظن خاص، إذ الدليل القطعي لا يدلّ على حجية ظنٍّ خاص، والمفروض أن الإجماع غير مسلّم في الظن الحاصل لغير المشافهين.

والثاني: ان الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقاءه أبد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بكرور الأيام على مقدار فهمهم......

والحاصل، ان دعوى العلم بأن وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع تأليف المصنفين سيما في الأحكام الفرعية، دعوى لا يفي بإثباتها بيّنة»[1].

ما افاده المحقق القمي في مطلع النص المتقدم «وكما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان، فكذلك يختلف باختلاف الزمان» ينسجم مع مذهبنا في التفاوت الدلالي عبر حقب حياة اللغة، وان هناك عصوراً دلالية. لكن قوله «متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم» يطرح سؤالاً جدياً عن

(١) القوانين المحكمة، المحقق القمي، احياء الكتب الاسلامية، ج ٣ ـ ٤، ص ٢٣٩ ـ ٢٤١.

قصد المحقق القمّي من متفاهم المتأخرين وظنونهم؛ هل أراد حجية الدلالة في متفاهم القُراء وظنونهم النوعية أم الشخصية؟ على ان الاجابة المستوفية على هذا الاستفهام تستدعي مراجعة البحث في حجية الظن، والوقوف على المسوّغات التي دفعت المحقق القمّي إلى الذهاب إلى نظرية «الانسداد»، وتبنّي نظرية حجية الظن على اطلاقه.

غير ان الاشكالية الأهم (والتي ترتبط برباط وثيق مع بحثنا في حجية الظهور) هي ما أثاره اصرار المحقق القمي على التعامل مع نصوص الكتاب العزيز، فضلاً عن السنة المباركة، على قاعدة [نظام المشافهة]، خصوصاً آيات الأحكام الفقهية الفرعية، وتأكيده على ان القرآن الكريم لا يصح التعامل معه على غرار التعامل مع الكتب المصنفة، فهو يرى ان هذا التعامل «ممنوع سيما فيما اشتمل على الأحكام الفرعية، إذ الظاهر منها إلقاء الأحكام بين الأمة وقتئذٍ واعلام المخاطبين بالشرائع واعلانها بينهم»[١].

هذا النص ينقلنا إلى عقد فقرة مستقلة لإشكالية اقتصار الحجية على المشافهين في الخطاب، وتمحيص وجهات نظر المحقق القمّي، التي حملت روح التوفيق بين الاتجاهات الاخبارية، التي كانت لا تزال لم تُنهك بالنقد، وبين اتجاهات مدرسة استاذه الوحيد البهبهاني، التي تأسست كبديل نوعي للمنهج الاخباري.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

الفقرة السادسة: اختصاص الحجية بالمشافهين

هناك مَنْ طرح عنوان المسألة «الإشكالية» على النحو التالي: اختصاص الحجية بِمَنْ قُصد إفهامه. وفي ضوء هذا العنوان لاحظ المحقق العراقي:

«ان المدار ليس على حجية الظهور المزبور[1] لخصوص مَنْ قصد إفهامه، لبداهة الأخذ بإقراره عند تكلمه مع الغير بلا التفاتٍ منه على وجود السامع المزبور في المجلس، فما عن القمي رحمه الله في تفصيله هذا منظورٌ فيه»[2].

أتيت على تسجيل ملاحظة المحقق العراقي لغرابتها، حيث لم تأت مقولة المقصود بالإفهام في كلمات المحقق القمي، وقد كان المحقق القمي واضحاً في تحديد مراده من المشافهين بالخطاب، فقد قال في بحث الاجتهاد والتقليد: «نقول: المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم؛ لأن مخاطبته كان معهم»[3]. وقال في بحث حجية الكتاب:

«وأمّا أدلّة الاخباريين فهي الاخبار التي دلَّ بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله وفي الأئمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال: إنّما يعلم القرآن من خوطب به.

---

(١) يعني بالظهور المزبور الظهور النوعي، الذي يدور البحث عن حجيته.

(٢) مقالات الأصول، ج ٢، ص ٦١.

(٣) القوانين، ج ٣ ـ ٤، ص ٢٣٩.

ويدفعه: أنّ جميع الحاضرين مجلس الوحي أو الموجودين في زمانه كانوا ممّن خوطب به، فلا يختص به عليه السلام»[1].

لا أدري كيف ذهب الرأي بالمحقق العراقي إلى تفسير كلمات المحقق القمي تفسيراً لا يتلائم مع دقة وعمق المحقق العراقي. فالمحقق القمي أكد فيما تقدم على أشكالية العصور اللغوية، وسنجده مؤكداً في نصوصٍ لاحقة. قال فيما تقدم: «ان الفهم يختلف باختلاف اللسان، فكذلك يختلف باختلاف الزمان، وإن توافق اللسان، فحجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج إلى دليلٍ آخر»[2].

نقد نظرية المحقق القمي

أمّا النقد الذي انصب على نظرية المحقق القمي من قبل متأخري علماء أُصول الفقه، فقد بُني على فهمٍ افتراضي لنظرية المحقق القمي عبّر عنه الشيخ الأنصاري بقوله: «ويمكن توجيه هذا التفصيل...». ومن ثمَّ رُبط النزاع حول اشكالية المحقق القمي بمسألة جريان الأُصول اللفظية من اصالة عدم الغفلة واصالة عدم القرينة في المقام. نعرض هنا إلى مناقشتي المحقق العراقي واستاذنا الشهيد الصدر، وطراز نقدهما لنظرية المحقق القمي متابعةً لتوجيه الشيخ الأنصاري، لا لما أفاد المحقق القمي على وجه التحديد.

---

(١) القوانين، ج ٢، ص ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣ ـ ٤، ص ٢٣٩.

المحقق العراقي ونقده لنظرية القمي

جاء في (نهاية الأفكار) قوله:

«وأمّا إذا كان المكلف غير مقصود بالخطاب ففي هذه الصورة لا ينحصر احتمال الوقوع في خلاف الواقع بالاحتمالين المزيورين [احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة واحتمال غفلة المخَاطَب] بل هنا احتمال آخر وهو احتمال أن يكون بين المتكلم ومَنْ قُصد إفهامه قرينة حالية أو مقالية معهودة... وفيه ان هذا الاحتمال كسابقيه منفي بالأُصول العقلائية ولا اختصاص لها باحتمال غفلة المتكلم أو المخاطب فكما ان احتمال الغفلة من المتكلم أو المخاطب مرجوح عند العقلاء كذلك احتمال القرينة الخفية بينه وبين المخاطب مرجوح عند العقلاء وهي منفية بأصالة عدمها»[1].

تلاحظ ان المحقق العراقي ناقش نظرية المحقق القمي على أساس التوجيه، الذي طرحه الشيخ الأنصاري لنظرية القمي، لا على أساس الرجوع إلى متن «القوانين»، وملاحظة الحيثيات التعليلية، التي أفضت بالمحقق القمي إلى تبني نظرية اختصاص الحجية بالمشافهين. بل الملاحظ ان ما اعتمده المحقق العراقي من نقد هو متابعة لنقد الشيخ الأنصاري؛ حيث أفاد في فرائد الأصول:

«هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل.

ولكن الإنصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم

---

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٩٠ ـ ٩١.

الصارف عن الظاهر بين من قُصد إفهامه ومن لم يُقصد؛ فإنّ جميع ما دلَّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة إلى مَنْ قُصد إفهامه جارٍ في من لم يقصد»[1].

وإذا ذهبنا صوب ما أفاد السيد الشهيد الصدر نلاحظ أنه اتّجه صوب تحديد مناشئ احتمال ارادة خلاف الظاهر، ونوّعها إلى خمسة مناشئ، وانتهى إلى ان الأُصول اللفظية، التي تقوم على أساس سنة العقلاء في فهم الخطاب، تجري في حق المقصودين وغير المقصودين في الإفهام. وسار على مسار الشيخ الأنصاري في تحديد المسألة تحت عنوان «اختصاص حجية الظهور بمَنْ قُصد إفهامه». وقال السيد الشهيد في الموقف من الاحتمال الثالث:

«ان يكون قد أراد خلاف الظاهر ونصب عليه قرينة متصلة غفل عنها، وهذا الاحتمال وارد حتى بالنسبة إلى من قُصد إفهامه، والنافي له هو اصالة عدم الغفلة لكل من كان في محضر الاحساس بذلك الكلام»[2].

غير المقصود بالإفهام «من كان في محضر الاحساس» هو عين السامع المزبور، الذي لم يلتفت إلى حضوره المتكلم، ولم يقصد إفهامه، كما جاء في عبارة المحقق العراقي. ومن المؤكد ان المحقق القمي لم يرد بتحديد دائرة حجية الظهور بالمشافهين عدم شمولها لمن لم يُقصد إفهامه

(١) فرائد الأُصول، ج ١، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٧٤.

بالخطاب، كما تقدمت الملاحظة على ما أفاد المحقق العراقي. المهم ان نتعرف على نظرية المحقق القمي في ضوء ما حرره في «القوانين» من كلمات.

نظرية المحقق القمي

نحاول متابعة مسار فكر المحقق القمي، وفق ترتيب أفكاره، وتسلسلها المدوّن في كتابه الأصولي الشهير «القوانين المحكمة»؛ لعلّنا نكوّن صورةً أقرب إلى مقاصد صاحب النظرية، من خلال ما نخلص إليه من نتائج، في ضوء النصوص المحررة في كتابه، ونحاول فهمها وتفسيرها. نضع هذه الأفكار في نقاط؛ نعرض الفكرة وتفسيرها مشفوعة بالنصوص المرتبطة بها، والتي جاءت في موضوعين من مواضيع بحوثه؛ في حجية «الكتاب العزيز»، وفي بحث «الاجتهاد والتقليد»:

أولاً: ان المشافهين في الصدر الأول، الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم وقفوا على معانيه، وفهموا دلالته التصديقية الجدية، وعرفوا معانيه؛ لأنه المعجزة، التي بُعث بها النبيﷺ بلسان قومه، والاعجاز لا يتحقق، والنبوّة لا تثبت الا بفهم المعجزة والوقوف على معانيها، وهي معجزة لسانية بيانية. قال المحقق القمي في مطلع المقصد الثاني (في الكتاب):

«وأمّا في الصدر الأول الذي خوطب به المشافهون؛ فلأن الضرورة قاضية بأن الله تعالى بعث رسوله وأنزل إليه الكتاب بلسان قومه مشتملاً على

أوامر ونواهي... وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالى... بل أصل الدين، وإثباته مبني على ذلك؛ إذ النبوّة إنّما تثبت بالمعجزة، ومن أظهر معجزات نبيّناصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه وأجلّها واتقنها هو القرآن... وهو لا يُعلم الا بمعرفة المعاني»[1].

ثانياً: الدلالات اللغوية لا تفيد اليقين القطعي غالباً، بل الأكثر والسائد من هذه الدلالات ما يقوم على الاحتمال الراجح، ومن ثمَّ فما تمّت دلالته إما أن تكون دلالته يقينية وهو النادر، واما أن تكون دلالته ظنية، تستند إلى الظهور، الذي قامت عليه المواضعة بين الجماعات اللغوية.

جاء في القوانين:

«أن مجرى عادة الله في بيان الأحكام على النطق والكلام، وأن الكلام كلّه لا يفيد اليقين، بل أكثره مبتن على الظن... فما وضح دلالته إمّا للقطع بالمراد أو للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وأرباب اللسان به...»[2].

ثالثاً: خلص المحقق القمي في بحثه عن حجية الكتاب المجيد إلى ان حجية ظواهر القرآن بالنسبة إلى المشافهين، الذين خاطبهم القرآن في عصر النزول ثابتة ثبوتاً يقينياً، أمّا بالنسبة لغير المشافهين فإمّا ان يقوم دليل يقيني على العمل بالظهور والأخذ بالظن الحاصل منه على وجه خاص، وإمّا أن نركن إلى الظنون الحاصلة من الظهور اتكاءً على اصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة؛ فالمصير إلى الأخذ بهذه الظواهر لا يتسنى الا بناءً على حجية الظن الانسدادي.

---

(١) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

أمّا السنة فهي خطابات شفاهية أيضاً، ومن ثمَّ فحجية الأخذ بظهورها يقيني بالنسبة للمشافهين، وحجية ظهورها بالنسبة لنا ولعامة غير المشافهين بالسُنَّة تدخل تحت حكم الظنون، الذي أشرنا إليه فيما تقدم.

جاء في «القوانين»:

«ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه، فبالنسبة إلى بعض الأحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها، وبالنسبة إلى غير المشافهين مظنون الحجية، وكونها مظنون الحجية، إما بظن آخر عُلم حجيته بالخصوص... واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص... فإن ذلك إنما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام... ولما كان الأخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية، إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار، وطرد حكمها بالنسبة إلينا أيضاً لم يُعلم دليل عليه بالخصوص»[1].

ننتقل إلى القسم ما قبل الأخير من مباحث «القوانين»؛ حيث خصصه المحقق القمي لبحث «الاجتهاد والتقليد». وهناك أظهر اهتماماً ببحث حجية الظهور في مطلع بحثه عن الاجتهاد والتقليد، وطرح أفكاراً أخرى، لا بدّ من الوقوف عليها بعناية:

رابعاً: ان الثابت هو حجية الفهم، الذي يتواصل من خلاله أبناء اللغة في

---

(١) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

زمان الخطاب، وان الاحتمال الراجح (الظن)، الذي يأخذ به أبناء الجماعة اللغوية المعاصرة لزمن الخطاب، والظهور الذي يفيدونه من اصالة الحقيقة ومرجعية القرينة في المجاز، حجةٌ إجماعاً؛ لوضوح ان الله تعالى أنزل كتابه، وأرسل رسوله بلسان الجماعة اللغوية التي ينتمي إليها؛ أي وفق السياقات والأنساق اللغوية، التي يفهمون في ضوئها اللغة.

جاء في بحث الاجتهاد والتقليد من القوانين قوله:

«المسلم منه [أي الاجماع على حجية ظواهر الكتاب] هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم؛ لأن مخاطبته كان معهم، والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة أو القرائن المجازية حجة إجماعاً؛ لأن الله تعالى أرسل رسولهﷺ وكتابه بلسان قومه، والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه»[1].

خامساً: ان الأفهام تختلف باختلاف الألسن، واللسان الواحد يختلف فهمه باختلاف الزمان. فما يفهمه المشافهون والمخاطبون من الخطاب [ومن يحذو حذوهم ويحيا حقبتهم الدلالية] يختلف عمّا يفهمه أبناء الحقب اللغوية، التي تعقب زمن الخطاب. ومن ثمَّ لا دليل على حجية متفاهم المتأخرين، والاجماع المتقدم ينصب على الظهور النوعي في زمن الخطاب، ولا يشمل الظهور النوعي ومتفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب. بل لا بدّ من البحث عن دليل إثباتي، يسوّغ حجية متفاهم المتأخرين؛ أي

(١) القوانين المحكمة، ج ٣ ـ ٤، ص ٢٣٩.

الظهور النوعي ومعيار التواصل لدى المتأخرين، قال في القوانين:

«وكما أنّ الفهم يختلف باختلاف اللسان، فكذلك يختلف باختلاف الزمان، وإنْ توافق اللسان، فحجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج إلى دليل آخر غير ما دلَّ على جية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص»[1].

سادساً: أمّا ما هو الدليل على حجية متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم؟ ذهب المحقق القمي في الإجابة على هذا الاستفهام إلى ان هناك سبيلين: إمّا ان نقول بانسداد باب العلم والعلمي؛ أي ان اليقين بالدلالة متعذرٌ، ولم يقم لدينا دليل يقيني على الأخذ بالظهور الذي هو متفاهم المتأخرين، ونتمسك بدليل العقل حال الانسداد لإثبات حجية ظن الفقيه.

وإمّا ان نذهب إلى ان القرآن كتاب كسائر المصنفات والكتب، نزل ليفهم كل جيل في كل حقبة من الحقب اللغوية، وفق ما يسعه.

طرح المحقق القمي هذين الخيارين، وهو مسلّح بالخيار الأول؛ أي نظريته في حجية مطلق الظن الاجتهادي وانسداد باب اليقين؛ ولذا ذهب مستفيضاً في نقد خيار التعامل من نصوص الكتاب، والسنة أيضاً، على غرار التعامل مع المصنفات والكتب. أمّا نظريته في الانسداد فلا يعنينا منها في هذه الدراسة إلا بيان مدى تأثيرها في صبغ مناقشاته للخيار الثاني بلون

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٩.

الانحياز لها؛ حيث جعلها خياره الأوْلى في التعامل مع الظهور وحجيته. والا فنظريته ـ التي لم تصمد أمام النقد طويلاً، وأضحت رواية مهجورة مليئة بالتهافت، وانطلقت من يقينٍ فوق كل يقين لتصل إلى إثبات انسداد باب اليقين.

جاء في القوانين:

«لا يمكن اثبات اثبات ذلك حينئذٍ إلا بأحد وجهين:

الأول: انحصار السبيل إلى الحكم في العمل بتلك الظنون، ودلالة استحاله التكليف بما لا يُطاق... إذ الدليل القطعي لا يدلّ على حجية ظن خاص، والمفروض أن الإجماع غير مسلّم في الظن الحاصل لغير المشافهين.

الثاني: ان الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنفات، الذين يقصدون بكتابهم بقاءه أبد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بكرور الأيام على مقدار فهمهم... وهو ممنوع، سيّما فيما اشتمل على الأحكام الفرعية؛ إذ الظاهر منها إلقاء الأحكام بين الأمة وقتئذٍ وإعلام المخاطبين بالشرائع واعلانها بينهم»[(١)].

سابعاً: نلاحظ تعليل المحقق القمي لرفضه خيار التعامل مع القرآن ككتاب انزله تعالى ليكون خطاباً تتأمل فيه الاجيال على مرور الحقب الدلالية، ليستظهروا منه، ما تسعه فاهمتهم. جاء تعليله لرفضه هذه الفكرة

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

بقوله: «ان الظاهر [من اشتمال القرآن على الأحكام الفقهية الفرعية هو أنها جاءت] لإلقاء الأحكام بين الأمة وقتئذٍ وإعلام المخاطبين بالشرائع وإعلانها بينهم».

وإذا اضفنا إلى ذلك ما أفاد فيما تقدّم من عدٍّ حجية ظهور السنة والأخبار منحصرةً بالمخاطبين بها؛ لأن الاخبار خطابات شفاهية. ثم نضيف قوله اللاحق لما تقدم، حيث أفاد في استبعاد فرضية حجية ظهور آيات الأحكام بقوله: «فإثبات أن يكون الكتاب العزيز من باب تأليف المصنفين، سيّما الأحكام الفرعية، بأن يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الألفاظ، واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الألفاظ على مقتضى فهمه بظنه... يحتاج إلى دليل واضح، بل الانصاف إن لم ندّع العلم بأن الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى، فلا أقل من الظهور في العدم أو تساوي الاحتمالين»[1].

نستنتج في ضوء ما تقدم: ان كلمات المحقق القمي لا تسع توجيهاً على غرار ما جاء في كلمات الشيخ الأنصاري، وأنه يقصر اجراء الأُصول اللفظية؛ كاصالة عدم الغفلة واصالة عدم القرينة، على المقصودين بالإفهام؛ لوضوح انه يتحدث عن عصور دلالية، تشمل عصر الرسالة، وتعم عصور الأئمة عليهم السلام. ان المحقق القمي لم يقصد من المشافهة المقولة التي يتداولها المتأخرون بأن المتكلم يبين تمام مراده بشخص خطابه، ولم يرد من

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

الكتاب والتصنيف ان يتم التعامل مع القرائن المنفصلة، بوصفها جزءاً عضوياً من أصل الخطاب، بل أراد ان التعامل مع القرآن والسنة لا يصحّ أن يكون على غرار التعامل مع المصنفات، التي كُتبت ليستظهر منها القرّاء، وتفهم وفق معييارهم الدلالية، بل ظهور القرآن وحجيته تنحصر في حقبة الخطاب والمخاطبين، كما هو الحال في السنة.

ثامناً: إذا تابعنا مناقشات المحقق القمي لخيار التعامل مع القرآن الكريم ككتاب، وما لحق بهذا الخيار من التعامل مع السنة والروايات ككتاب واحد، وإذا راجعنا نصوصه في بحث التعارض والجمع الدلالي؛ نجد:

ان قناعة المحقق القمي بدليل الانسداد وحجية ظن المجتهد بحكم العقل (كما ادّعى)، هي التي تحدوه صوب الوقوع في كثيرٍ من التهافت، ويصعب الدفاع عن الاشكاليات التي نتجت جراء طراز تفكيره؛ وهو أمر طبيعي في تاريخ الأفكار؛ لأن ترسخ الفكر الأخباري ثلاثة قرون وسيطرته على قواعد الاستنباط الفقهي الإمامي، لا يمكن التخلص من آثاره، والخروج بمنهج منسجم، الا عبر محاولات وجهود، ابتدأت مع المحقق القمي واستاذه، فهما يمثّلان الجيل الاول في النهضة الأُصولية الحديثة، التي بدأت في القرن الثاني عشر الهجري.

تاسعاً: بعد ما تقدّم من موقف المحقق القمي في رفض الأخذ بالظهور بالنسبة لغير المشافهين؛ طرح على نفسه سؤالين:

١ـ كيف إذن تُفهم الشريعة لدى غير المشافهين، والأجيال اللاحقة

للخطاب والمشافهة، والشريعة وأحكامها تشملهم، وهم ملزمون بالعمل بها؟

٢ـ ان القرآن معجزة رسالة خاتم النبيين، فكيف يثبت لدى الأجيال غير المشافهة، إذا كان ظهوره غير حجة؟ أي إذا لم نبنِ على الأخذ بالظهور فكيف نفهم الاعجاز القرآني، والدلالة اللغوية ـ كما قرر القمي وسائر أهل العلم ـ هي ظهور واحتمال راجح؟

أمّا السؤال الأوّل فقد أجاب عليه بقوله إنّ: «ذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد ألف سنة بذلك؛ لأجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم إلى خلفهم يداً عن يد»[1].

سنأتي على عدم انسجام هذا النص ونصوصه اللاحقة، ولكن لنسلّم ان الطريقة حصلت والشريعة استقرت بعمل المشافهين، وان هذه الشريعة المستقرة تناقلتها الأجيال يداً بيد؛ فهل يحمل كل جيل للجيل اللاحق صفائح من خشب أو حديد، أم تتداول الأجيال نصوصاً لغوية، لا يتسنى الافادة منها ونقلها يداً بيد، الا باتفاق الأيدي على سُنّة يتواصلون عبرها ويتفاهمون من خلالها؛ لكي تنتقل الخطابات اللغوية من عقول إلى عقول، ودون التسليم بحجية الظهور كقيد ماهوي للغة؛ تفقد اللغة مبررها الوجودي، ويتعطل التواصل الانساني، ويُعوّق نقل الخبرات، ويتعذر بلا ريب نقل الشريعة من السلف إلى الخلف؟! لنعاف هذه الملاحظة ونحاول فهم مدى انسجام استقرار الشريعة والطريقة، مع ما أفاد المحقق القمي

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

لاحقاً، في سياق تعليقه على تنوع الاستظهار واختلاف اقتناص الدلالة؛ حيث قال:

«بل الأولى أن يُدّعى العلم بأنّ مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيّهﷺ وفهمه المخاطبون المشافهون، وكان مقصوده تعالى إبلاغ الحكم وقد أبلغ، ولكن اختفى بعد خفاء قادة الهدى كما خفي أكثر الأحكام»[1].

وكيف ينسجم استقرار الشريعة والطريقة مع قوله لاحقاً: «إذ لا ريب أن في أمثال زماننا اختلط أمر الدلالة ووقع الخلاف بين العلماء، والاختلاف في الأدلّة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة وأخبار الآحاد وغيرها، واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف»[2].

بل اختلف أمر الدلالة منذ عصر المشافهين؛ لانها اللغة ودلالتها المراوغة، حمّالة الوجوه، ولعلّ من أهمّ المبررات الوجودية لفكرة الوصاية والإمامة لدينا هو ضبط هذه المراوغة في حدود المعقول، الذي يحفظ جوهر الشريعة ونصاعة العقيدة، عبر أجيال الحقب اللغوية. لكن الملاحظ ان المحقق القمي مصرٌّ على خفاء أكثر الشريعة، وانسداد باب العلم، ليصل إلى حجية ظن المجتهد! وسنعود في خاتمة هذه الفقرة إلى النقاش الجوهري حول اشكالية الدلالة والظهور.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٣.

أمّا السؤال الثاني، الذي انصّب على كيفية الوقوف على اعجاز القرآن من قبل غير المشافهين، والظهور ليس حجة عندهم؟ فأجاب المحقق القمي بقوله:

«ولا ينافي ذلك أيضاً تعلّق الغرض ببقائه أبد الدهر؛ لحصول الإعجاز وسائر الفوائد، إذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والأسلوب وسائر الحكم المستفادة منها، مع قطع النظر عن الأحكام الفرعية الظاهرية، التي هي قطرة من بحار فوائده»[1].

ولا أدري كيف يصح اثبات أساس النبوّة عبر الوقوف على اعجاز القرآن البياني، ولا يصح اثبات الأحكام الشرعية الفرعية؟ هل يمكن الوقوف على اعجاز القرآن البياني والإفادة من بحار فوائده، دون أن يكون الظهور حجة، ودون فهمٍ نوعي، يركن إليه أبناء اللغة، ويتسنى لهم الحصول عليه، ويكون مرجعية في التواصل والتفاهم والحجاج؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون الظهور حجة في اثبات أُصول الدين، ولا يكون حجة في اثبات الفروع الفقهية؟!

ان ذهاب المحقق القمي إلى استبعاد أن يكون القرآن كتاباً معدّاً لأن تفهمه الأجيال سيّما في آيات الأحكام، وقوله مستبعداً «ان يفهمه كل من يجيء حسب ظنه»، ما هو الا اغفالٌ لجوهر فكرة الفهم والظهور، التي هي عماد اللغة ومسوّغها الوجودي:

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٠.

المشافهة ـ حتى إذا فسّرناها خطأً بأنها تعني خطاب من يُقصد إفهامه ـ لا تصيّر الدلالة يقيناً، لا يطيق احتمال الخلاف، بل الدلالة من حيث الأساس لا تقوم على مبدأ الضرورة، إنما تحتمل وجوهاً بشكلٍ عام، تصل إلى حد التناقض احياناً. أجل الدلالة احتمال راجح، رغم انها حينما تترسخ في حياة الجماعة اللغوية، وتصبح ظهوراً نوعياً، تقوم على أساسه سنة التواصل اللغوي، يغفل المتواصلون درجة احتمالها، ما لم يحدث حدث يعرقل عملية التواصل، ويشوب وضوحها بغموض.

الدلالات اللغوية ليست معالم أزلية؛ انما هي إشارات يعتريها التبدل والتغيير. وكل لغات العالم المستقرأة تشهد عصوراً لغوية وحقباً، تتغير سياقات الحال فيها، وتتبدل الأنساق الداخلية للّغة. يبلغ التغيير في بعض اللغات حدّاً، تفقد اللغة فيه الحياة، وتندثر، لكن درجة التغيير، التي تطرأ على اللغات الحيّة، تختلف باختلاف اللغات، وقدرتها الداخلية على الحياة، وترتهن أيضاً بنصوص اللغة، التي أبدعتها عصورها الثقافية، خصوصاً إذا شكَّلت هذه النصوص محاور لثقافة الجماعة ولدينها وشرائعها وهويتها التاريخية.

لا شك من حصول الظهور النوعي لدى الجماعات اللغوية، التي تعكف على دراسة اللغة في حقب لغوية منصرمة؛ إذا كانت دلالتها متاحة لكل مستويات الدرس، بحيث تشكل معرفة سياقاتها وأنساقها اللغوية ظاهرةً متاحة أمام الجماعات اللغوية، ويمكن ان يتوفر الباحثون عامّةً على فهمٍ

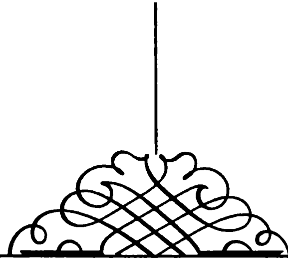
نوعي لدلالاتها، عبر معايشة هذه الحقبة اللغوية؛ حتى يمسي التواصل اللغوي عبر سياقات ودلالات الحقبة اللغوية قائماً في عُرف المفسرين أو الفقهاء أو اللغويين.

ومن المؤكد ان لغتنا العربية، بما أُتيح لها من فرص تدوين قواعد نحوها وبيانها، وما أُتيح لنصّها الثقافي والعقائدي الأول من متابعةٍ لم تنقطع عبر الأجيال اللغوية اللاحقة؛ أصبحت إمكانية استظهار نصوصها أمراً مُتاحاً بشكل عام أمام الدارسين. وقد تقدم بيان هذه الفكرة فيما مضى خلال هذه الدراسة الراهنة.

غير أنَّ هذا لا يعني بوجهٍ من الوجوه أن كل الخطابات الفقهية ـ مثلاً ـ أو العقيدية قد تمتعت أو تتمتع بدلالة نوعية وفهم مشترك، لدى عامة الباحثين. وان عملية قراءة النص وفهمه محكومة بقوانين موضوعية صارمة في عامة النصوص وعلى اختلاف مستوياتها، فهذا أمر لم يقله حصيف، بل لا نرتضي قول من يقول: ان هناك وقائع حاسمة يقررها التواصل اللغوي، ويمكن التحقق منها في عامة القراءات وعلى المستويات المتنوعة للنصوص.

بل كنّا نبحث عن لونٍ من القراءة، وعن مستوى من مستويات النصوص. وسنضع هذه القراءة أمام سهام النقد الحديث، ونختبر جدارتها. على ان القراءة الاجتهادية للنصوص، القائمة تحديداً على أساس الاجتهاد الحر، تتخذ من الشك والاتهام قاعدةً، حتى تثبت البراءة. وليس أمام

الاجتهاد الحر، أي اجتهاد، لا يطاله النقد؛ وهذا هو المضمون الجوهري لفتح باب الاجتهاد، الذي ندعو إليه، ونصرُّ على أن يكون الاجتهاد متحرراً من أعباء المصالح والتحيّز (المقدس) لبهارج الدنيا وجيوش القوّة. ان جلال الاجتهاد هو نور المعرفة الحرّة، الذي يشعّ على ذوي المروءة.



الملحق

إشكالية القرينة المنفصلة وملابساتها الدلالية

عقدنا هذا الملحق بغية لمٍّ شتات المناقشات التي دارت حول محور إشكالية القرينة المنفصلة، والتي توزعت بين بحوث الدلالة وما يُعرف بـ «صُغريات الدليل اللفظي» ومباحث الالفاظ في علم اصول الفقه، وبين حجية الظهور المعقود بحثها في هذا العلم، وأخيراً ما أُثير من مناقشات في خاتمة الدروس الاصولية «بحوث تعارض الأدلّة»، وعلى وجه التحديد البحث حول «الجمع العرفي». ولا ينتظم البحث حول هذه الإشكالية ما لم نقف على بيان مصدر نشوئها، وإماطة اللثام عن ملابساتها الدلالية. ومن ثمَّ سأتوخى الأيضاح، عبر البدء بالقرينة المتصلة وملابساتها الدلالية، ليتسنى لنا العبور بسلاسة إلى رفع اللبس عما دار حول إشكالية القرينة المنفصلة من مناقشاتٍ غنية، واجتهادات دلالية ظريفة.

القرينة المتصلة

القرينة في اصطلاح ابحاث الظهور، هي بشكلٍ عام دالة، حينما تنظم إلى دالة أو دوال أخرى صالحة بمفردها ان تشكل ظهوراً لغوياً، تغيّر هذا الظهور. أي ان القرينة كدالة مؤثرة على تغيير الظهور اللغوي تستدعي وجود ذي القرينة، وهو بدوره يمثل دلالة مكتملة لولا القرينة، التي تغيّر مسار دلالة ذي القرينة الاولي. وهي، أي القرينة، في عالم الدلالة اللغوية لا

يُشترط أن تكون دالاً لفظياً، بل القرائن، التي تؤثر على الظهور (الذي هو دلالة تصديقية جدية) تعم القرائن المقالية والحالية والعقلية. والمرجع في تشخيص قرائن الحال والمقال معاً بوصفها دلالات، يصح الركون إليها، هو بناء العقلاء، ومواضعات عرف الجماعة اللغوية.

يبقى ان نميّز بين القرينة المتصلة وغير المتصلة، وذلك بتحديد مفهوم الاتصال وتعريفه بشكلٍ واضح. إذ ما المراد بالأتصال أو ما هو حدود الاتصال، الذي تشمله أحكام القرينة المتصلة؟ وما هي المرجعية التي نركن إليها في تحديد الأتصال، واجراء أحكام القرينة على أساسها؟

هناك مقولة تكررت في طيات الابحاث المتقدمة، تقول: «ان المتكلم يبين تمام مراده بشخص خطابه». ومن الواضح ان هذه القاعدة ترتكز وتنبع من مواضعات العرف اللغوي، أي أنها بناء عقلائي، تم رصده في أوساط أبناء المحاورة، وليس قاعدةً لغوية، أو قانوناً عقلياً. المواضعة على هذه القاعدة تتداخل مع المواضعة على الأخذ بالظهور، والبناء على حجيته، فهي تحدد دائرة الظهور، الذي يأخذ به العقلاء، ويبنون على التواصل والتعبير عن مقاصدهم من خلاله.

أي: ان أبناء المحاورة متفقون ضمنياً على الأخذ بالدلالة المشتركة للغة ويأخذون بالظهور والدلالة المشتركة، التي تُكتشف بقرينة عامة (وهي قرينة حالية)، بان المتكلم يقصد ما فهموه. وهذا القصد لا تتحدد هويته الا بان يُتم المتكلم كلامه، ومن هنا جاءت قاعدة تقول: «لا ينعقد للكلام

ظهور الا بعد تمامه». والسؤال عن بلوغ التمام؟ جوابه ان تمام الخطاب بشخص الخطاب، ومن ثم إذا تضمن الخطاب بتعيّناته الكاملة قرائن، تُخرج الدلالات التي يتضمنها الخطاب من كونها دلالاتٍ أولية، إلى دلالات ثانية، مختلفة عما كانت عليه في وضعها الاول، فهي متصلة بالخطاب، ما دامت داخلةً في صلب شخص الخطاب. وهذه القرائن تحدد مصير الظهور الذي يتبلور، عبر الكلام، والذي يأخذ به أبناء المحاورة، ويعبّرون ببركته عن مقاصدهم، ويتواصلون على أساسه.

والسؤال المطروح هنا: كيف يتشخص الخطاب، وما هي حدود شخصية الخطاب، لكي نَعِدُ ما هو داخل في هذه الحدود، له وحدة أتصاليه، وما هو خارج عنه أمراً منفصلاً؟

مرجعية تحديد وتشخيص الخطاب هي عرف أهل المحاورة. ويتشكل عرف أبناء أي لغة من اللغات ـ من حيث الأساس ـ على قاعدة نظام المشافهة، أي اللغة بوجودها اللفظي يتشخص في ضوئها الخطاب، وتحدد حدوده في نهاية المطاف بتوافق ضمني بين أبناء المحاورة، لكن مواضعة أبناء المحاورة ليست اعتباطية بحتة، بل يفرض نظام الجملة والعبارة اللغوية وطريقة التفكير وثقافة أبناء اللغة أنفسهما، لتكون المواضعة في حدودهما.

بل الحالة العامة لابناء المحاورة هي انهم يتواصلون عبر اللغة تواصلاً شفاهياً، حتى في حالة وجود نهجٍ آخر قائم على تجاوز الوجود اللفظي للغة، والركون إلى الكتابة، كوجود آخر للغة، بل حتى في حالة المشافهة،

يمكـن اعتمـاد نهج آخـر، مغـاير للحالـة العامـة فـي المحـاورات الـشفاهية العرفية. من المؤكد ان المتكلم حينما يتحدث في موضع ويقف بعد وصول قصده، يبني العرف على تمامه، ويتشخص الكلام بجملة أو عبـارة، تتابعـت فيها الكلمات. وفي ضوء شخص الكلام يأخذ العرف بما يظهـر مـن دلالـة، بوصفها المراد التصديقي للكلام. وكل ما يرد في سياق شخص الكـلام مـن قـرائن محكـوم بحكـم القرينـة المتـصلة، وتتـشكل كـل مـستويات الظهـور (التصوري والتصديقي)، والحجيـة، علـى أسـاس أحكـام القـرائن المتـصلة. ويعتقد السيد الشهيد ان نظام المحاورة العرفي يوسع دائرة الاتصال، لتـشمل ما إذا كان:

«المخصص رغم انفـصاله عـن العـام بحـسب الـسماع وتعاقـب الألفـاظ متصلاً به بحسب عالم اقتناص المـراد وفهمـه مـن الكـلام، مـن قبيـل مـا إذا أخذه السعال إلى فترةٍ في أثناء كلامه أو غشي عليه ثم بعد ارتفاع السعال أو الغشوة أتم كلامه، وذكر الخاص، فإنّه بحسب النظام العرفـي فـي المحـاورة لا اشكال في اعتبار هذا الخاص متصلاً بالعـام والفاصـل الزمنـي الواقـع بينـه وبين العام ملغى في مقام أقتناص المراد»[1].

والانصاف في المقام هو اننا لا نملك معياراً حاسماً، نتخذه أساساً لنظـام المحاورة العرفية لكل اللغـات والاعـراف، ولا نملـك أيـضاً معيـاراً حاسـماً، يحدد لنا الفواصل الملغاة في مقام فهم المـراد وتحديـد تماميتـه فـي عـرف

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٩٥.

لغتنا. أنما الثابت لدينا ان هذه المعايير، تحددها أعراف أبناء المحاورة، وهي عرضة للتغيير والتحول، في حدود ما يتيحه بناء اللغة والمعرفة.

أحكام القرينة المتصلة:

حينما تحف القرائن المتصلة بالدلالة الأولية فهي لا تأتي دون أن تحدث أثراً على هذه الدلالة، خصوصاً على الدلالة الوظيفية الأساسية للغة، أي الدلالة التصديقية الجدية، التي تحقق التواصل القصدي بين أبناء المحاورة. وبغية تنظيم البحث ننوّع القرينة المتصلة إلى الانحاء الأساسية التي تأتي هذه القرينة لتلعب دوراً في نقل الدلالة إليها، أي: المجاز، والتخصيص، والتقييد. وننوّع أيضاً مستويات التأثير الذي تحدثه القرينة، تبعاً لمستويات الدلالة، التي طرحها متأخروا علماء أصول الفقه، اعني: الدلالة التصورية، والتصديقية الأولى (الاستعمالية)، والتصديقية الثانية (الجدية):

١ـ الدلة التصورية المجازية: ان أحتفاء القرينة بالكلام، واتصالها به هل يغيّر من المدلول التصوري للكلام، قبل أتصال القرينة به، أم يبقى على مدلوله التصوري الأولي؟ نحو قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾(١)، فهل الصورة الذهنية التي تنطبع في الذهن هي جعل الأصابع بتمامها في الآذان، كما هو دلالة الأصابع، بوضعها الاولي، أم المتصور لدى أبناء اللغة هو جعل الأنامل في الآذان؟

نعود إلى استاذنا السيد الشهيد الصدر، ونحاول فهم موقفه في هذه الفقرة من البحث. قال رحمه الله: «ففي مثل جملة (رأيت أسداً يرمي) لو لاحظنا الظهورا ت التصورية لمفردات السياق نجد ان لدينا صورتين على مستوى التصوّر، احدهما صورة مطابقة لما تقتضيه المفردات بطبعها الاولي الذي وضعت له في اللغة وهي صورة حيوان مفترس بين يديه قوس وسهم يرمي بهما، وصورة أخرى ثانوية تدلّ عليهما المفردات بملاحظة مناسبتها للصورة الأولى وهي صورة الرجل الشجاع يرمي بالسهم، ورغم ان الاولى هي الصورة التي تتطابق مع المدلول الاولي للمفردات مع ذلك يستقر في الذهن بلا تأمّل أو تردد الصورة الثانية لبُعد الصورة الأولى عن الذهن»(٢).

وقد ذهب السيد الشهيد في نصٍ سابق على ما تقدم أعلاه إلى القول: «كذلك الأمر في قولنا (أسد يرمي) فإن هذه الجملة تدلّ على الرجل

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٩.

(٢) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٧٦.

الشجاع لا بحسب المدلول التصديقي فحسب بل بحسب مرحلة المدلول التصوري أيضاً ولهذا لا ينتقش منها في الذهن الا ذلك عند سماعها ولو من لافظٍ غير ذي شعور»[1].

وهنا لا بد من تسجيل الملاحظات التالية:

١ـ أن المجاز أذا تأكد استعماله جدياً، وأضحت أذهان ابناء المحاورة تأنس به، ويغيب المعنى الأولي للألفاظ، وتقتصر انطباعات الذهن على الصورة والمدلول المجازي للألفاظ، يصبح المجاز دلالة حقيقية. وتنتقل الدلالة من وضعها الأولي إلى وضع جديد، لأن معنى المدلول الوضعي لا يتعدى مفهوم المدلول، الذي يثب إلى الذهن أولاً، ودلالته هي الدلالة المستقرة في الأذهان. وهذا يؤكد ما نذهب إليه في تفسير الدلالة، وأنها تبدأ من أداء اللغة لوظيفتها الأساسية، عبر التواصل، وتكرار الاستخدام الجدي للدلالة، المعبر عن مقاصد أبناء المحاورة، لتستقر في ضوئه الدلالة التصورية.

٢ـليس هناك قاعدة تحكم الدلالة التصورية في المجاز عامة، من زاوية بداية ما يقفز إلى الذهن من تصور، حين سماع الدوال المجازية. لكن هناك قاعدة عامة تحدد ظاهرة [استقرار الدلالة التصورية]، ويراد باستقرار الدلالة التصورية رسو الذهن على صورة دلالية، بعد امكان تداعي صورٍ متعددة، قد تكون درجة تمكنها من ذهن السامع متساوية أو متفاوتة،

---

(١) نفس المصدر، ص ١٧٥.

لكنّها على كلّ حال صور، تتداعى إلى الأذهان.

ما هي القاعدة العامة، التي تحدد ظاهرة استقرار الدلالة التصورية؟

القاعدة تقول: أن استقرار الدلالة التصورية نتيجة وتابع لأستقرار الدلالة التصديقية، رغم ان الدلالة التصديقية تقوم على قاعدة سبق الدلالة التصورية لها. ولا يستلزم هذا القول أي دور منطقي، يحول دون وصف الواقع وصفاً صادقاً، فنحن هنا لا نريد تبرأة اذهاننا من الوقوع بالدور، وهو أمر ممكن، إنما نريد تفسيرنا لوقائع موضوعية، وهي وقائع استقرار الدلالة وواقع نشأتها. وعندئذٍ لا بدّ من ايضاح الدليل على نجاة القاعدة [توقف استقرار الدلالة التصورية على قيام واستقرار الدلالة التصديقية، وتوقف الدلالة التصديقية على دلالة تصورية تسبقها، وإن تكن غير مسقرة] من أشكالية الدور المنطقي، وتورط تصوراتنا بتهافتٍ، لا يصحّ قبوله والاعتماد عليه في التفسير والوصف.

أوّلاً: لنوضح كيف تتسلسل الدلالات في عالم الوقوع؛ ليس أمام أبن اللغة - قبل أن يتمكن من لغته بشكل عام - أي دلالة معجمية يرجع إليها. إنما هي وقائع الحياة وأصوات الطبيعة، وما يصدر من حاضنته الإنسانية من أصوات ذات دلالات لغوية أو ليست ذات دلالات. يبدأ عقد الدلالة من الجمل التصديقية، وتنعقد للكلمات دلالة على معانيها في السياق، ولا يتعلم الطفل اللغة على طريقة تعليم الألفباء الهجائية التقليدية، التي كانت تُعلم في الكتاتيب. انما تنشأ الدلالات وتنعقد في اذهان أبناء اللغة، من خلال عملية

التواصل والتفاهم، والتعبير عن المقاصد. وهذا مطلب كلي، كررت بيانه، عبر هذه الدراسة في أكثر من موضع.

وإذا أغمضنا النظر عن هذا المبنى الكلي في تفسير نشأة الدلالة، وذهبنا صوب الدلالة المجازية، فنرى كيف تحصل هذه الدلالة، وكيف يتكوّن لها ظهور عرفي وفهم نوعي؟ نجد:

ان قوام الدلالة المجازية يتشكل من عناصر متعددة. قاعدة هذه العناصر هي ان تكون هناك دلالات لغوية أولية، استقرت في سنة التواصل اللغوي بين أبناء الجماعة اللغوية، ولا يراد حصر الدلالات اللغوية الأولية بالدلالات المعجمية، أي الدلالات التي رصدها اللغويون، كدلالات أولى فيما تم استقراؤه، من مفردات وسياقات جملية مقالية كانت أم حالية. بل يراد من الدلالات اللغوية هي الدلالات المستقرة بالفعل [إبان عملية تعديها وتجاوزها إلى دلالة أخرى]، سواء أكانت هذه الدلالات تمثل المادة الأولية للدلالة ـ حسب استقراء تأريخ اللغة ـ أم كانت دلالات منقولة، أي دلالات ثانوية أكتسبت سمة الاستقرار وأصبحت دلالات وضعية لاحقاً.

المجاز اللغوي يتطلب دلالة قائمة، لكي يتحقق تجاوزها، والتعدي عليها أو منها إلى دلالة أخرى، التي تُسمى «مجاز». وعلى أساس هذه القاعدة (الدلالات الوضعية الحقيقية، كما اصطلحوا عليها)، يقوم هرم المجاز اللغوي.

الذي هو بنفسه عالم رديف لعالم المادة الصُلبة للغة، المتمثلة

بمفرداتها، وسياقاتها، وقواعدها اللغوية والنحوية. عالمان يتفاعلان مع بعضهما، وإذا لم نذهب إلى ان قدرة اللغة على تجاوز دلالاتها الأولى عامل حاسم في تشكيل اللغة ونموها وأقوى من قدرات اللغة الداخلية على الاشتقاق والاتساع الداخلي، فهي أي الامكانات المجازية لا تقل أثراً في نمو اللغة ومرونتها وتشكيل تعيّناتها وتجلياتها على اختلاف حاضناتها الزمانية والمكانية.

على هذه القاعدة تنشأ الدلالات المجازية، في أطار الاسناد الحكمي، وقرائن العقل (التي لا تعني القرائن العقلية، بمعناها الفني فحسب. بل تشمل كل قرينة خارج أطار المضمون اللغوي مفردات وسياقات، وبذلك تدخل أحكام العقلاء بمفهومها الواسع الشامل لبناء العقلاء ومواضعات العرف الراسخة). وفي أطار اللغة وقرائنها، التي ترتبط بالمقال. وتفصيل البحث في طبيعة القاعدة، التي يقوم عليها المجاز، والعناصر التي يتشكل في ضوئها المجاز موكول إلى البحث في «المجاز»، ضمن البحوث الدلالية من علم أصول الفقه، ويمكن ملاحظتها أيضاً في دروس البيان، من العلوم البلاغية.

انما المهم لدينا متابعة نشأة الدلالات المجازية بعد ان اتضحت لنا نقطة انطلاق الدلالات المجازية:

اذن! على قاعدة الدلالات الأولية تأتي الدلالات المجازية. والمجاز عامة سواء أكان مجازاً حكمياً أسنادياً (مجاز عقلي) [لا يأتي الا في التركيب (الجمل والعبارات)، لا المفردات]، أم كان مجازاً لغوياً [يأتي في

المفرد، كما يأتي في التركيب] - يبدأ هشاً، محدود التداول، عبر سياقات جملية، حتى في المفرد. ثم تتسع دائرة التواصل فيه، إلى ان يصل إلى المرحلة التي ينعقد عندها العرف العام لأبناء المحاورة، ويمسي له ظهور نوعي.

أي ان الدلالة التصورية للجمل المجازية أو للمفرد الذي يبدأ بها الأستعمال تبدأ مع الدلالة التصديقية الجدية، التي تتشكل من خلال اطلاق الجملة المجازية، تبدأ هشة غير مستقرة. أي حينما يسمع ابن اللغة الاستخدام المجازي لأول مرّة فهو يسمع دلالة تصديقية جدية، اما قاعدتها التصورية فهي دلالات تصورية لا زالت مرتهنة إلى وضعها الأول، وعليه ليركب صورة عن السياق الجديدة أن يبذل عناية؛ بغية تكوين صورة تنسجم مع المراد التصديقي الجدي، الذي لم يألّفه سابقاً.

حينما يسمع جملة (رأيت أسداً يصرع الرجال بسيفه) فهو ليس لديه عن الأسد تصوّر الا الحيوان المفترس، لكن السياق والدلالة التصديقية الجديدة أقتضت بما يحيط بها من قرائن معنىً جديداً للمفردة، وهو الرجل الشجاع، فيعود ليركب تصوّره وفق الدلالة الجديدة، فيتصوّر رجلاً شجاعاً يحمل سيفه ويصرع به الرجال. وهكذا تستمرّ عملية بذل العناية للتصديق بالدلالة الجديدة، ولأُلفة التصوّر الجديد والأُنس به.

ولا تستقر الصورة الجديدة، الا جراء تكرار استعمال السياق التصديقي للعبارة، وأستقرارها على المراد الجدي التصديقي للجملة. لكن المراد

الجدي التصديقي في كل الأحوال يتطلب تكوين صورة، تبدأ هشة، وتتأكّد وتستقر تدريجياً، تبعاً لكثرة استخدام الدلالة الجديدة واستقرارها. ومن هنا يتضح ان القاعدة التي نقررها [توقف استقرار الدلالة التصورية على قيام واستقرار الدلالة التصديقية، وتوقف الدلالة التصديقية على دلالة تصورية تسبقها، وان تكن غير مستقرة] قاعدة لا دور فيها وان المسيرة الطبيعية للدلالة المجازية تقتضيها، كما أوضحنا ذلك. فتصور الدلالة المجازية يسبق التصديق بها، وإن كان التصديق في ذهن المتلقي عند استخدام الجملة المجازية هو الباعث على تثبيت التصوّر المجازي، وبناء تصوّر جديد. ويبقى التصوّر قلقاً هشاً، ويتأكّد ويتماسك ويستقر، تبعاً لتأكّد وأستحكام وأستقرار الدلالة التصديقية المجازية، التي هي بدورها أيضاً دلالة ثانوية.

النتيجة: تتوقف الدلالة المجازية الجدية على اعادة بناء التصوّر الاول للاستخدام المجازي، ويتوقف استقرار بناء الصورة الجديدة على استقرار الدلالة الجدية التصديقية، عبر تتابع وتكرار استخدام المفردة في سياقها الجملي استخداماً مجازياً جدياً.

٢ـ الدلالة الاستعمالية المجازية: نبدأ من السيد الشهيد في تفسيره لمصير هذه الدلالة، حيث أفاد:

«أما تصوّر القرينية بلحاظ المرحلة الثانية من الظهور، أي الظهور التصديقي بلحاظ المراد الاستعمالي، فهو بان ينضم إلى الكلام ما يكون معدّاً لتفسير المراد الاستعمالي منه وتغيير مدلوله التصديقي الاستعمالي، فان كان هذا الأعداد ثابتاً بقرينة شخصية من قبل المتكلم كان المفسّر واجداً لملاك الحكومة ـ كما إذا قال رأيت أسداً وأعني بذلك الرجل الشجاع ـ وإن كان الأعداد ثابتاً بكاشف نوعي وجعل عرفي كان المفسّر مجرّد قرينة وليس حاكماً. وإن كان يتقدّم بنفس ملاك تقدّم الحاكم كما عرفت سابقاً»[١].

القرينة الشخصية في الأستخدام المجازي لا تتلائم مع طبيعة المجاز، ودوره. فهي استثناء نادر جداً. المهم الوقوف عند الكاشف النوعي والجعل العرفي، الذي يشكل قرينة للتعدي من الدلالة الاولى إلى الدلالة المجازية. نواجه في مفاد كلام السيد الشهيد مقولتين، لا بدّ من التمييز بينهما، والغوص في دلالة كلٍّ منهما، وهما الكاشف النوعي، والجعل العرفي:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٧.

الجعل العرفي

يراد من الجعل العرفي هنا ما تحصل المواضعة عليه بين أبناء الجماعة اللغوية، وما يتفق عليه العرف العام لأبناء المحاورة. ومن الواضح ان عامة السنن والاعتبارات، التي تترسخ في حياة الجماعات الانسانية، لا تنشأ ويقوم عمادها، جراء مجالس تشريعية، وتصويت على القرار والسنة، إنّما هي مواضعات وتباني، يأخذ طريقه بالتدريج بين أبناء الجماعة الانسانية، ليضحى في نهاية المطاف عرفاً عاماً، يتلقاه أبناء الجماعة بالتسليم والجري على أساسه، والمواضعة والاتفاق العفوي عليه.

تناول بحثنا فيما تقدم علاقة قيام عقد الدلالات الوضعية مع المواضعة والبناء العقلائي الضمني والعفوي لابناء الجماعة اللغوية. وتبين ان هذا التوافق العفوي يدخل في جوهر وجود وهوية الدلالة. وسؤالنا هنا ـ ونحن نتناول المجاز، وتفسير هذه الظاهرة ـ هل قيام الدلالة المجازية يتوقف على مواضعة اضافية غير المواضعة الأولية على الدلالات الوضعية، أم القرينة اللغوية التي تحف بالكلام أو القرينة العقلية بمعناها العام كافية لحصول الدلالة المجازية، وليس هناك من مرتكز أو نكتة، تدعو إلى افتراض أو اكتشاف بناء عقلائي أضافي ومواضعة عرفية زائدة على أصل المواضعة والبناء على الدلالات الوضعية الأولى للغة بمفرداتها وسياقاتها؟

حينما نقول ويقولون: «ان الأخذ بالظهور واعتبار الدلالة وقيام التواصل

والتفاهم على أساسها قاعدة عقلائية، وان العقلاء يتواضعون ويتبانون على الظهور» فهذا يعني قاعدة كلية وقضية حقيقية، تصدق على كل دلالة وكل ظهور وكل تعيّن من تعيّنات اللغة. أي: ليس هناك بناء عقلائي واحد، بل لكل دلالة ولكل ظهور هناك توافق ضمني ومواضعة عفوية قائمة بين أبناء الجماعة اللغوية.

المجاز دلالة لغوية، يمرّ في عملية أنتاجه بنفس المراحل، التي تمرّ بها الدلالة اللغوية الأولى، انما يفترقان في تفاصيل وآليات كل مرحلة من هذه المراحل. المجاز يتحدد بطبيعة اللغة وقوانينها وفضاءاتها، وفي حدود العقل الذي تعمل اللغة في ظل آفاقه وأحكامه، ولا يكتسب المجاز سمته الدلالية، الا عبر انخراطه وأهليته لأداء أهم وظائف اللغة الانسانية، وأكثرها ألحاحاً، أي أن يكون صالحاً للتواصل من خلاله بين أبناء الجماعة اللغوية. وهل يمكن أن يكون المجاز صالحاً لأداء وظيفة التواصل، دون أن يكون له كشف نوعي، ودلالة موضوعية متجلية لدى عامة أبناء اللغة، أو قل لدى الجماعة اللغوية؟

وقبل الاجابة على هذا الاستفهام نستكمل البحث، من خلال تفسير الكشف النوعي والكاشف النوعي، الذي يشكل شرطاً في قيام حياة المجاز اللغوية:

الكاشف النوعي

الكاشف اسم فاعل، أصله حدث وجودي، وهو وقوع الكشف، أي الفهم، وقيام الدلالة، وتجلي المعنى، هو الظهور. من هنا قالوا ان المجاز يتحقق بوجود كاشف نوعي، يتوفر معه كشف وظهور نوعي، أي ظهور يحصل لدى عامة أبناء الجماعة اللغوية. لأن الكاشف الشخصي والذاتي لا يحوّل المجاز إلى دلالة تواصلية، يتداولها أبناء اللغة.

وبعبارةٍ أخرى ان المجاز ما لم يظهر، كفهمٍ مشترك، يتواضع عليه أبناء الجماعة اللغوية ضمنياً، للأخذ به واعتباره اداة تواصل بينهم، ينقلون مقاصدهم عبره، ويضحى ناقلاً لأفق كل منهم إلى الآخر، لا يكون هناك مجاز، وتفقد اللغة أهمّ عناصر الاتساع للتعبير عن المعاني، وتتعطل قدرة اللغة عن التعبير عما فوق المعاني السطحية الظاهرة، لتنشىء فنونها وآدابها.

اذن فالكشف النوعي عماده المواضعة العرفية، وبناء العقلاء، ولا يحصل كشف نوعي للدلالات المجازية، دون مواضعة أبناء الجماعة اللغوية عليها. لكن هنا تفريعاً تحسن الاشارة إليه، وهو: ان الدلالات المجازية بحكم اعتمادها على قرائن ودلالات، تتنوع مستوياتها احياناً، فتفرض علينا أخذ مستوى الخطاب في حساب قيام الدلالة، كما هو الحال في الدلالات الأولية، حينما تدخل حقل الاختصاص، وتتكرس دلالاتها في أفق حقلٍ من حقول المعرفة. ونحن نؤكّد على ان الجماعة اللغوية

ودلالاتها المشتركة لا تتعارض أن تتألف هذه الجماعة من مجموعات لغوية، تبعاً لاختلاف مستوى الخطاب. تشترك جميع هذه المجموعات بفهم لغوي مشترك، وتتميز بخصوصيات تنوع مستوى خطابها الخاص، تبعاً للحقل الذي فرض تصنيف هذه المجموعة وتميّزها. كما لا يحول الفهم المشترك على كل المستويات العامة والخاصة، دون أن يكون هناك تفاوت في مستويات الفهم وفروق فردية في تلقي الخطاب.

نعود إلى الدلالة الاستعمالية، ودور الكاشف النوعي (القرينة) في تحويل ونقل الدلالة الا ستعمالية الأولى إلى الدلالة المجازية. تقدم ان تعريف الدلالة الاستعمالية من التعريفات الخلافية، حيث لم تتفق كلمات الأعلام على مفهوم واحد في تعريف الدلالة الاستعمالية. من هنا سنأخذ كل تعريفٍ على حده، ونحاول فهم دور الكاشف النوعي، وطبيعة (الجعل العرفي) في تحديد مصير الدلالة، فنبدأ من تعريف سيدنا الشهيد الصدر:

هناك تعريف للشهيد الصدر للدلالة الاستعمالية، أفاده بقوله: «وهي الدلالة على ارادة المتكلم وقصده لأخطار المعنى والمدلول التصوري إلى ذهن السامع»[(١)].

نحن هنا ازاء دلالة تصديقية، يُكشف من خلالها عن قصد الخطاب، وهذا الكشف لا يتمّ ببناء اللغة الداخلي فحسب، بل الكاشف عن مقاصد الخطاب مواضعات الجماعة اللغوية وبناء العقلاء من أبناء المحاورة.

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٧٦.

فهل هناك بناء عرفي مستقل في نظام التواصل اللغوي العام على أن المتكلّم قاصد لأستعمال الألفاظ في معانيها، اعني مستقلاً عن المواضعة العرفية على التواصل والتفاهم وإيصال المقاصد، التي تعني تحديد الدلالة الجدية والقصد الواقعي الدلالي للخطاب؟

يمكن تنويع ارادة المتكلم الفردية إلى أرادة استعمال وارادة تفهيم وارادة الابانة عن القصد الدلالي، ويمكن طرح فروض للتفكيك بين هذه الارادات، ولكن هل يمكن تنويع الدلالة النوعية، التي يقوم على أساسها النظام التواصلي، وتحقق اللغة وظيفتها من خلالها، تنويعها إلىٰ دلالات نوعية مستقلة، ينتظم في ضوئها التواصل اللغوي وتدخل في صميم نظام المحاورة والتفاهم اللغوي العام، فتكون لدينا دلالة استعمالية نوعية، ودلالة تفهيمية نوعية، ودلالة جدية نوعية، يمكن تخلف بعضها عن بعض؟ التأمّل في أطراف هذا الاستفهام يساعدنا على رفع كثير من الابهام، الذي يلف البحث في موضوع تنويع الدلالات، وهو أي التأمّل هذا ظريف ومعين على فهم وتجاوز كثير من اشكاليات التلقي، ونهائية الدلالة أو لا نهائيتها. وقد نعالج عبر التأمّل في الاستفهام والوقوف على أسراره كثيراً من الابهام، الذي يلف المواقف في التأويلية والتفكيك.

نعود إلى سياق البحث في الدلالة الاستعمالية المجازية. وحيث تقدم في فقرةٍ سابقة ان الدلالة التصورية للكلام تتحول إلى دلالة أخرى، بفعل وجود القرينة المجازية، وان المتلقي للخطاب سينتقل ذهنه بسماع الجملة

وقرينتها على المجاز إلى المدلول التصوري المجازي. فهل هناك غرض عقلائي يتبانى عليه العرف والجماعة اللغوية، بشكلٍ مستقل، لاخطار المعنى التصوري للخطاب، ما دام هذا المعنى التصوري أضحى ممكناً بلا بناء عقلائي، وبلا ارادة مريد ومرام مروم؟

ثم ما هو المبرر الوجودي للغة غير التعبير عن المقاصد؟ اما الاستعمال والتفهيم في نظام المحاورة فهما لا يُقصدان بذاتيهما[1]، انما يقصدان عرضاً، وفي طول التعبير عن المراد الجدي، وهما أداتان لأداء اللغة وظيفتها الأساسية التواصلية التداولية. نعم الاستعمال والتفهيم على فرض وجود ووضوح قصدهما في التداول اللغوي فهما يقصدان، لأجل الابانة عن المقصود الجدي والمرام الواقعي للخطاب.

وبكلمة أوضح: ان الكاشف النوعي عن الدلالة المجازية لا يمكن أن يكون نوعياً (يدركه عامة أبناء الجماعة اللغوية)، ما لم يبلغ مرحلة التواصل والتفاهم. أي ما لم تستخدم الدلالات المجازية في ايصال المقاصد والتعبير عن القناعات والتفاهم حول المراد والمرام، ويترسخ لدى العرف العام للجماعة اللغوية فهم القرينة وذي القرينة، والمجموع الدلالي منهما، بحيث يصبح ظاهراً، وما لم يتبلور فهم الدلالة المجازية، لا يمكن للدلالة التصورية ان تستقر. وليس من سبيل إلى تثبيت الدلالة التصورية، الا من

---

(١) سنتناول في الفقرة اللاحقة ما طُرح من أمثلة لقصد الاستعمال والتفهيم بشكل مستقل، وسنحدد بالتفصيل الموقف من كل مثال منها.

خلال تثبيت واستقرار الدلالة المجازية، وبناء العرف عليها، والأخذ بها، وقيام الدلالة التصديقية، التي تُتوج ببناء العرف والحجية والبناء على الأخذ بهذه الدلالة.

دلالة الاستعمال والتفهيم تقع في طول قيام الكاشف النوعي الذي يتحقق من خلال تبلور الظهور التصديقي الجدي، الذي يقوم بناء العقلاء عليه، ويترسخ في حياة العرف اللغوي، بوصفه الفهم المعتمد في التواصل والحجاج.

الدلالة الاستعمالية عند المحقق الاصفهاني:

أقام المحقق الاصفهاني تنويع الدلالات، على أساس تنوع الارادة من الخطاب أو الكلام عامة. فأفاد:

«ان الارادة أستعمالية وتفهيمية وجدية، فبمجرّد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالأرادة الاستعمالية سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أ حد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الارادة تفهيمية. وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربّما يكون مراداً جدياً. وربّما... كما في باب الكناية»[1].

على هذا الأساس تنوعت الدلالات إلى استعمالية، وتفهيمية، وجدية. ولكلّ واحدة من هذه الدلالات نكتته، وحيثيته التعليلية، وكلّ هذه الدلالات تصديقية، مبررها والكاشف النوعي فيها مختلف حسب اختلافها.

أما ملاك الارادة الاستعمالية فالجري على قانون الوضع يقتضي ايجاد المعنى بلفظه. واما الكاشف النوعي للدلالة هنا فهو: «بناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى».

وأما ملاك الارادة التفهيمية فهو وفاء الكلام بالمرام، والا يلزم عدم وجود قصد الأفهام. والكاشف النوعي عن ذلك «حكم العقل بقبح نقض

---

(١) نهاية الدراية، ج ٣، ص ١٧٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

الغرض الذي هو غير مربوط ببناء أهل المحاورة»[1].

أما ملاك الارادة الجدية فيقرره المحقق الاصفهاني بقوله «وكون جِدٌّ الشيء، كأنه لا يزيد على نفس الشيء، يقتضي حمل كلية الأقوال والأفعال على الجد حتى يظهر خلافه»[2]. والكاشف النوعي هو «بناء العقلاء العام لجميع الأقوال والأفعال هو الدليل على حمل كلية الأفعال والأقوال على الجد»[3].

نبدأ في ملاحظاتنا حول ما أفاده المحقق الاصفهاني من الارادة الجدية والدلالات الجدية:

«نفس الشيء» أفهم منه الأفعال والأقوال كدوال على مدلولات، فذات الدالة وظهورها لم تتحقق في عالم الوجود، الا على قاعدة الجد، ولا يمكن لغير الجد ان يحقق دالة لغوية. ومن هنا نقول نفس الدلالة وذات الظهور لا ينتج الا من خلال التواصل الجاد، والمحاورة المبنية على كشف المقاصد وتداول المدلولات والمعارف والافكار والمشاعر بين أبناء الجماعة اللغوية. وهذا التداول يؤدي وظيفته من خلال مواضعة وتباني أبناء اللغة على الدلالة عملياً، أو قل ضمنياً، أو قل بطريقة عفوية، وليس بقرار مجامع أو مؤسسات أو استفتاء عام. ومن هنا قال المحقق الكبير الشيخ الاصفهاني «بناء العقلاء عملاً على...».

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧٣ ـ ١٧٢.

(٣) نفس المصدر، ص ١٧٣.

نعود إلى الدلالة الاستعمالية لنلاحظ ما يلي:

ذهب المحقق الاصفهاني إلى ان ايجاد المعنى بلفظه (أي لفظه الموضوع له) متقوم بالارادة الاستعمالية لمتكلم وإنْ كان لا يقصد الأفهام. كمن يدندن بقراءة أبياتٍ من الشعر، أو يقرأ نصاً من نصوص القرآن أو خطب نهج البلاغة وحده ومع نفسه. طبعاً وهو يستحضر معاني ما يقرأ، لأن الايجاد لا يعني اطلاق أصوات اللغة في الهواء الطلق، إنّما توجد المعاني في الأذهان. واستحضار المعاني وإيجادها بواسطة الألفاظ، كما يصدق على من يدندن بمفرده بالنص اللغوي ويستحضره، يصدق أيضاً على من يقرأ النص في الكتاب.

في فرضيةٍ من هذا القبيل يُستبعد تماماً قيام كاشف نوعي ودلالة موضوعية، تكون أساساً للحجاج. بل قراءة النصوص واستحضارها غالباً ما يخضع لعوامل الفهم الذاتي. فأرادة الفهم ومحاولة الاستظهار على مستوى الفرد تعتمد على العناصر الذاتية، من تكوين القارئ الثقافي ومستوى فهمه اللغوي، وقابلية النصوص على تعدد الوجوه. وحجية الظهور لا تنكر بوجهٍ من الوجوه التفاوت في الأفهام الشخصية وتنوع مستويات الخطاب وفهمه.

نعم الارادة الاستعمالية ما لم تنخرط في عملية الإفهام والتواصل فليس هناك أي دلالة موضوعية نوعية. ولا يحصل كشف نوعي، دون ان تدخل الاستعمالات اللغوية عالم التواصل بين أبناء النوع، ويطلق سراح الدلالات من عالم الفهم الشخصي والذاتي، وتصبح دلالات متداولة بين أبناء

الجماعة اللغوية، يتفاهمون في ضوئها. الكشف النوعي يعني حصول الفهم المشترك للعبارات والتراكيب والمفردات اللغوية في سياقاتها اللغوية، أي أن تكون الدلالة متداولة على قاعدة الفهم النوعي. إذ لا تداول ولا تواصل بين أبناء اللغة على أساس الفهم الشخصي، لأنه طالما لا يتطابق هذا الفهم، ولا يتجانس عند أبناء الجماعة اللغوية. واللغة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها التواصلية الا بظهورٍ وفهم نوعي، يشترك به عامة أبناء الجماعة اللغوية.

ثم كيف نستطيع ان نتصوّر دلالة تفهيمية، دون أن تكون مبنية على الجد في ايصال المقاصد. إذا لم يكن هناك بناء عقلائي عملي بين أبناء المحاورة، على الجد في البيان، فكيف تستطيع ارادة التفهيم ان تؤدي دورها، وان يُفهم من الكلام تمام المرام؟

المحقق الاصفهاني يقول ان العقل يحكم بقبح نقض الغرض، وما دام المتكلم مريداً لأفهام مرامه، فلا بدّ ان يتم كلامه وافياً بمرامه، والا نقض غرضه وأفسد ارادته، وهذا ما لا يجيز العقل صدوره من عاقل. وهنا نقول:

أولاً: ان العقل ليس له سبيل في هذه المقامات لادراك حسن وقبح، إنّما هي مدركات عملية تفرضها مواضعات العقلاء وبنائهم. وهذا الاشكال لا يطال المحقق الاصفهاني القائل بان أحكام الحسن والقبح بناءات عقلائية، وليست أحكاماً عقلية، حيث ذهب مذهب الحكماء في حصر الأحكام العقلية بالأحكام البرهانية.

ثانياً: لو اغمضنا النظر عما تقدم، وسلمنا ان الحكم عقلي، فهل يحكم

العقل أو العقلاء بنقض الغرض، ما لم يفترض سلفاً ان العاقل جاد في بيان مرامه؟

التخصيص والقرينة المتصلة:

نأتي على ظاهرة تخصيص الدلالة على العام بواسطة القرائن المتصلة، لنرى التفاعل الدلالي في هذا المضمار، والنتائج التي يفضي إليها التحليل الفني للمعاني، في ضوء العناصر الدلالية اللغوية، وما بعد اللغة ببنائها الداخلي، أي العرف والمواضعة. هناك أشكال متعددة للتخصيص وردت في علوم القرآن والبيان وفي علم أصول الفقه، يستدعي بعضها نقاشاً، في تصنيفها على التخصيص، نقتصر هنا على النماذج المتفق على طرحها لدى متأخري علماء أصول الفقه، ويمكن تنويعها إلى نوعين رئيسيين، الاول منها ما تحكمه نفس آلية التفاعل الدلالي للمجاز، والثاني ما يروغ على تطبيق هذه الآلية عليه، ويقترب قليلاً من اشكالية القرينة المنفصلة، والتخصيص بها.

هناك مقولة مشهورة، يتداولها الباحثون في علم أصول الفقه وهي: ان المخصص المتصل يهدم الظهور، وان المخصص المنفصل يهدم الحجية. طبعاً إذا انهدم الظهور انهدمت الحجية، على مختلف المباني في تفسير الحجية. سوف نرى كيف ينهدم الظهور، الذي هو ظهور افتراضي في المقام، وليس فعلياً. أي لولا القرينة المتصلة لكان للخطاب ظهور في العام

مختلف عن ظهوره بعد إلحاقه بالقرينة واتصالها به. نتابع اشكالاً من القرينة المتصلة، ونحاول تفسير دلالتها وتحليل مضامينها الذهنية، عسى ان نشهد حضور الدلالة بشكلٍ واضح ومُستدَل:

١ـ التخصيص عبر قرينة يستوعبها مدخول العام ومضمون العموم، نظير قوله: «أحترم كل مسؤول نزيه» فمضمون التعميم ومدخول أداة العموم يُخصص بسمة النزاهة. لا شك ان الظهور المنعقد للجملة المتقدمة ينعقد في العام المخصص منذ اللحظة الأولى لولادة الدلالة على مستواها التصديقي والتصوري. فالدلالة تولد مخصصة، والعام مستخدم في تمام افراد مدخوله. اذن لدينا ظهور فعلي لجملةٍ واحدة، والتخصيص في قلب مدخول اداة العموم.

٢ـ التخصيص بالاستثناء، كما في قوله: «أكرم العلماء الا الفاسقين». هنا يطرأ التخصيص بعد اكتمال المدخول، أي مدخول أداة التعميم في الجملة. وبهذا يحصل فرق في بنية اللغة بين التخصيص في هذا المثال والتخصيص في المثال السابق. ويلتقيان في كون التخصيص أتى قبل فعلية ظهور الجملة كاملة، لأن الاستثناء جزء من تركيب الجملة، وتمام الخطاب بالاستثناء، أي ان الجملة تتم بمجموع المستثنى والمستثنى منه.

ومن هنا لا يتحقق ظهور فعلي لجملة العموم، ثم يلحقها التخصيص، بل التخصيص فى متن الجملة، والدلالة التي تقف عندها الجملة وتستقر عليها، تتضمن ظهوراً تصديقياً واحداً، ودلالة تصورية مستقرة ومطابقة لمدلول الجملة التصديقي.

٣ـ التخصيص من خلال جملة مستقلة لاحقة للعام المخصَّص، مثالها ـ كما ورد لدى استاذنا الشهيد الصدر ـ قوله: «لا يجب اكرام أي عالم وأكرم الفقيه». التحليل الدلالي لهذه العبارة يضع امامنا ظهورين فعليين لجملتين في نص واحد وخطابٍ واحد، الظهور الاول يقرز «لا يجب اكرام أي عالم»، والظهور الثاني يقرر «أكرم الفقيه»، وكلاهما موصولان بأداة العطف. طبعاً أعني من الظهور هنا ما يقتضيه التحليل اللغوي للوهلة الاولى، استناداً للصور اللغوية المستقرة في ذهن أبناء الجماعة اللغوية.

أما دلالة الخطاب «لا يجب اكرام أي عالم واكرم الفقيه» فموطن كشفها والوقوف عليها هو التواصل اللغوي والفهم المشترك لابناء المحاورة. أي لا بنية اللغة وحدها قادرةٌ على تحديد مضمون الدلالة الواقعية لهذا الخطاب ولا القرائن العقلية المتاحة، إنّما مرجعية فهم الدلالة هي العرف وبناء ومواضعة الجماعة اللغوية.

ان الدلالات التصورية، التي تتطاير من الخطاب المتقدم لا تتيح لنا تكوين دلالة ثالثة يستقر عليها التصور، ويقوم عليها التواصل استناداً إلى البناء اللغوي للجملتين «لا يجب اكرام أي عالم» و«اكرم الفقيه». بل هناك ـ على الأقل ـ خياران متاحان، ولا يعيّن الوصل اللغوي بين الجملتين أياً منهما؛ إذ من الممكن أن يكون العام قرينة للتصرف في الخاص والخروج بدلالة منسجمة لما يبدو للوهلة الاولى من دلالتين متنافرتين، كما يمكن أن يكون الخاص قرينة على العام للخروج بدلالة منسجمة. يمكن أن نبني على

ان الجملة الاولى قرينة نفسر بها ظهور الأمر بوجوب اكرام الفقيه، ونحمله على الاستحباب بقرينة عدم وجوب اكرام أي عالم الشامل للفقيه. ويمكن ان نتخذ من وجوب اكرام الفقيه قرينة، تخصص العام الوارد في جملة «لا يجب اكرام أي عالم».

على أي حال فالظهوران الأنسيان أو الوضعيان جاءا في خطاب واحد، ومن ثمَّ لا تتقرر دلالتهما، ولا نستخلص ظهوريهما في ضوء كل جملة على مفردها؛ لوضوح ان الظهور التواصلي الجدي بين المخاطبين يتقرر في ضوء تمام الخطاب، إذ المرام الواقعي والقصد من الخطاب لا يمكن أن نتوخاه من جزءٍ من الخطاب، بل يتم الوقوف عليه، في ضوء مجموع الخطاب، وبضم أجزائه إلى بعضها.

السؤال هنا: كيف نقف على مرام الخطاب، وكيف نصل إلى الظهور الجدي للخطاب؛ هل اللغة وحدها كافية، وهي لم تسعفنا الا بدلالتين متنافرتين، أم هناك قاعدة عقلية محضة، يمكن أن تشفع للغة لكي تؤدي إلى تحديد الدلالة الجدية للخطاب؛ أم لا بد من الذهاب إلى الفهم المشترك، أي إلى الدلالة التصديقية العرفية، التي تشكل مرجعية في هذا المقام؟

ما دمنا امام ظهورين تصوريين قلقين، وليست امامنا دلالة جدية محددة، يلزم ان نرجع إلى الفهم المشترك والظهور العرفي، الذي يتكفل دور التواصل والتفاهم بين أبناء الجماعة اللغوية، والذي يحدد مصير هذين

الظهورين، ويستخلص منهما دلالة جدية، يمكن في ضوئها ان نحدد مصير الدلالات التصورية الواردة إلى الذهن، ليستقر على ما يستقر عليه التواصل اللغوي والفهم العرفي من دلالة.

نكتفي بهذا القدر من البحث في القرينة المتصلة، كمقدمة تعيننا على إيضاح اشكالية القرينة المنفصلة، التي عقدنا هذا الملحق أساساً لعلاجها وإيضاح مضمون القضايا التي تنطوي عليها.

القرينة المنفصلة، منشأ الاشكالية، والمعالجات

القرينة المنفصلة هي الدالة اللغوية [اللغوية على وجه التحديد فقط، لأن الدوال العقلية قرائن متصلة في عامة الخطابات اللغوية]، التي تأتي لاحقة للخطاب، وبعد إتمام المتكلم كلامه، وفق نظام المحاورة، التي يتفق عليه أبناء الجماعة اللغوية، ونستطيع ان نحدده حسب الخطابات القرآنية وأحاديث السنة، من خلال النص القرآني (من حيث النزول، أو من حيث جمع وترتيب آيات السور القرآنية)، والحديث أو الرواية، فالقرينة اللاحقة لمجموع النص، الذي يثبت نزوله دفعةً واحدة، نصنفها على أنها قرينة منفصلة، والقرينة اللاحقة للسورة، أي الواقعة خارج حريم السورة نصنفها على انها قرينة منفصلة، والقرائن الواردة في أحاديث وروايات خارج حريم الرواية والحديث، الذي توقف عنده نص السُنة، نعدها قرائن منفصلة.

تقدم في البحث عن القرينة المتصلة ان القرائن المتصلة يمكن أتساع دائرتها عرفياً، إذا سمحت بُنية اللغة ونظامها الداخلي (نحواً وبياناً) بذلك. ومعيار هذا الاتساع معيار نسبي، يتحدد وفق تطور فنون وأشكال التداول اللغوي. ومن ثمَّ لا بد من ملاحظة الحقبة اللغوية فى تشخيص هذا المعيار، ولا يصح إسقاط معيار جيلٍ أو حقبة تأريخية على سائر الحقب. والأمر لا يقتصر على القرينة المتصلة، بل يشمل القرينة المنفصلة، فهي تتسع في أحكامها، لتشمل بعض القرائن المنفصلة، حيث تتيح اللغة ذلك، وتُتوج بمواضعة العرف عليها.

لكي نتحرى الاشكالية، التي تثيرها القرائن المنفصلة، نتعامل مباشرةً مع ما أثارته بحوث علماء اصول الفقه من أشكالية، وطرق النظر إليها ومعالجتها، لنصوغ «الاشكالية» صياغة وفق وجهة نظر بحثنا. ذلك لأن أساس الاشكالية، تتجلى وفقاً لرؤية الباحث والمحقق للنص وفقه النص، وللمحاورة اللغوية عامة.

انتظاماً للبحث ننوع متابعتنا هنا إلى تقسيم الاشكالية إلى قسمين رئيسيين: التخصيص بالقرينة المنفصلة، والتقييد بالقرينة المنفصلة:

العام والخاص واشكالية القرينة المنفصلة

تبدأ أزمة القرينة المنفصلة من تشخيص الدلالات اللغوية، وتحديد فضاء اللغة ودور المواضعة في قيام اللغة وتشخيص الدلالات المعتبرة في عالم التواصل اللغوي، ولا تقف عند رسم حدود حجية واعتبار الدلالات اللغوية، بل تصاحب البحث في علم الاصول، كاشكالية، إلى بحث الجمع العرفي بين الدلالات، حيث يُختبر الفهم اللغوي والاستظهار الاجتهادية في عالم التدافع بين الدلالات، هذا العالم الذي شغل البحث النحوي وعلوم اللغة وفقه الدلالة، وكان درسه أساس البلاغة ومحور دلائل الاعجاز، ودافعاً للتوسل بأدوات تحليل الذهن والمعاني في مرحلة طويلة من علوم البلاغة. ولا ينفك البحث الدلالي الحديث بمدارسه وجدلياته عن تأثير الانفصال في قرائن النص، حيث في ضوء القرينة المنفصلة تتقافز الدلالات في فضاء لا متناهٍ، هو الذهن البشري في نهاية المطاف.

يهمنا هنا ان نقف على ملابسات أشكالية القرينة المنفصلة في تحديد هوية العام اللغوي وآلية تخصيصه، والفضاء الدلالي الذي يتولد، جراء عملية التداخل «التدافع» الدلالي بين العام والخاص، لدى علماء أصول الفقه، وعلى وجه التحديد علماء أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة.

هناك بحث أثارته دروس متأخري جهابذة الفقه الأمامي، حول منشأ العموم الدلالي لأدوات العموم التي تدخل على الجمل، وتحد الكلمات،

هل بُنية اللغة وأحكام الوضع اللغوي، أم مرجعيته إلى دلالة عقلية، يفرضها عُرف أبناء المحاورة، وما يُعرف بقاعدة الأطلاق، أي «مقدمات الحكمة». وفي ضوء أختلاف وجهات النظر حول منشأ عموم الدلالة «في العام اللغوي»، تنوعت معالجات علماء اصول الفقه للاشكالية الدلالية، التي يثيرها التخصيص بالقرائن المنفصلة. لكن ما هي صورة الاشكالية، التي تخلقها القرينة المنفصلة؟

لنتذكر القرينة المتصلة؛ حيث نلاحظ ان التفاعل الدلالي بين أجزاء الخطاب يفضي إلى تغييرات جذرية في الدلالة، على مستوياتها التصورية والتصديقية. فدلالة الخطاب، دون القرينة المتصلة به، أي الدلالة الأولية اللغوية المستقرة تصديقياً وتصورياً، ستتغير بدخول القرينة المتصلة والتحامها مع الخطاب، وستفضي القرينة المتصلة إلى حصول دلالة جديدة، تأتلف وتتجانس مع خطاب جديد، بدلالة جديدة. أجل؛ القرينة المتصلة لا تتيح للدلالة الأولية ان تقفز للذهن وتستقر فيه، وعلى أساس الدلالة الناتجة من تأثيرها يتم التواصل بين أبناء العرف اللغوي. وبعبارة أوضح: ان القرينة المتصلة تؤثر على التصورات الدلالية للخطاب، التي تستقر في الذهن، وعلى أساسها يتشكل التصور لدى المخاطب عن الخطاب، وعلى أساس هذه القرينة تُفهم مقاصد الخطاب وتتم دلالته التصديقية؛ لان الخطاب بقرينته المتصلة يشكل وحدة بيانية كاملة للأفصاح عن المقصود وبيان المرام، الذي يتوخى الخطاب إيصاله إلى المخاطب.

أما إذا اكتمل الخطاب العام، وانصرف المخاطِب من أتمام بيان مقصوده، ثم بعد حين وفي مقامٍ آخر نصب قرينة تخصص عموم خطابه الاول، فهل سيكون تفاعل القرائن الدلالية على غرار تفاعل القرائن الدلالية المتصلة، وهل يفضي هذا التفاعل إلى انتاج الدلالات، التي ينتجها التفاعل بين أجزاء الخطاب المتصل بقرائنه؟ ما هو مصير الدلالة الوضعية للخطاب بعد مجيء القرينة كدالة لاحقة للخطاب؟ وما هو مصير الدلالة التصديقية بكل الاشكال، التي طرحت على اختلاف اجتهادات علماء اصول الفقه في تنويع هذه الدلالة؟

المؤكد ان القرينة المنفصلة دالة، يُحدث وجودها ونصبها آثاراً على الحاصل الدلالي، ويتكون هذا الحاصل في موضع بحثنا من (العام ـ القرينة الخاصة). وهنا تطرح أسئلة، وقف عندها علماء اصول الفقه، وتنوعت محاولة الاجابة عليها:

السؤال الاول: لماذا تلعب الدالة الخاصّة والقرينة المنفصلة دور المؤثر فتخصص العام وتحدد دلالته؟ لماذا لا يكون العام قرينة على الخاص، ويفرض تأويلاً للخاص، فتنتج دلالة تحافظ على عموم العام، وتفسر الخاص في اطار منسجم مع عموم العام؟

هذا السؤال الدلالي، ينصب على تفسير آلية صنع الدلالة اللغوية في فضاء التفاعل بين الدلالات، وقد احتل موضعه في علم اصول الفقه، ضمن أبحاث التعارض والترجيح بين الأدلة، واتخذ في أبحاث أستاذ علم اصول

الفقه في حقبته الأخيرة (الشيخ الأنصاري)، عنوان «الجمع الدلالي».

السؤال الثاني: بعد التسليم للقرينة المنفصلة بان تمارس دورها في التأثير الدلالي على العام، فماذا تفعل بعموم الدلالة، التي تمثلت في ذهن المخاطب، وارتسمت صورتها التصديقية والتصورية لدى المتلقي؟ ذلك لان العام، حينما تلحقه القرينة المنفصلة، يختلف أختلافاً وجودياً عن العام الذي تلتصق به قرينة متصلة. حينما يصدر العام ويكتمل الخطاب به تتحقق له دلالة وضعية وتصورية واستعمالية وجدية وتفهيمية، وكل الدلالات التي تنوع تقسيمها من قبل أعلام صناعة الدلالة، بينا المخصص المتصل حينما يلتصق بالعام، لا تقوم له دلالة تواصلية الا على العام المخصص.

وهذا السؤال يمثل ـ حسب تقديري ـ مرتكزاً رئيسياً لمعالجة كل الاشكاليات والأسئلة، التي تُطرح عند مستوياتٍ مختلفة من البحث في علم أصول الفقه، اعني في مباحث العام والخاص، وفي بحث حجية الظهور، وفي أبحاث التعادل والترجيح.

السؤال الثالث: بعد الفراغ من المصير إلى تقديم الدلالة التصديقية الجدية للخاص المنفصل على ما بدا من دلالة تصديقية للوهلة[1] الأولى للعام في عمومه، وقبول التخصيص بالقرينة المنفصلة كحكم يلحق بالعام، وان المخصص يهدم ـ على الأقل ـ الدلالة التصديقية الجدية للعام، طُرح

(١) هنا نتكلم بناءً على ان الاصل في نظام التواصل اللغوي هو المشافهة، وان عرف المتحاورين يبني على ان النظام الطبيعي هو المشافهة.

السؤال عن دلالة العام على الباقي، خارج حريم التخصيص، هل هي دلالة حقيقية أم مجازية؟

هذا سؤال محرر في علم البيان، والاتجاه العام ذهب إلى ان دلالة العام على الباقي دلالة حقيقية. لكن علماء أصول الفقه طرحوا الاستفهام من جديد، وعكفوا على بحثٍ تحليلي، لتوجيه وتسويغ الذهاب إلى توصيف الدلالة بانها حقيقية أم مجازية. وهذا ما جاء في مباحث الدلالة، وعلى وجه التحديد في بحث «التخصيص» من العام والخاص من مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه.



قبل ان نطرح بيان المنهج السليم في معالجة اشكاليات البحث، وقبل طرح رؤيتنا وأجوبتنا على الأسئلة المسطورة فيما تقدم، يجدر بنا الاستنارة بما طرحه اساتذتنا والسلف من المحققين الكبار في هذا المضمار، وسنتدرج معهم من نظرتهم إلى اللغة في مباحث الدلالة (العام والخاص)، وننتقل معهم إلى قانون الظهور اللغوي وحجيته، ثم معالجاتهم وتفسيرهم لما يبدو متعارضاً في حقل «الجمع الدلالي» خاتمة أبحاث علم اصول الفقه عامة، ونهاية البحث في الدلالة وملابساتها؛ بغية ان نتعلم منهم كيف تنسجم هذه المواقف والرؤى المترابطة بطبيعتها، ونختبر هذا الانسجام ونمحصَّه، عسى ان نعيد النظر فيما ذهبنا إليه من بناء نظري، نتوخى استحكامه ونقده، وايضاح مواطن القوة للأفادة منها والبناء عليها، ونقف

على مواطن الخلل والنقص، لنسدَّ خلتها ونتجنب ضعف منطقها وحججها:

نبدأ من الشيخ الأعظم «العلامة الاستاذ الانصاري»، حيث أستهل بحثه في العام والخاص، ببحث مصير العموم بعد التخصيص. فأفاد ما أضحى محور النقاش، لدى اجيالٍ من المحققين، بدءاً بتلامذته وتلامذتهم وانتهاءً باساتذتنا الذين يمثلون الجيل الرابع. والنص المحوري هو ما حُرر في تقريرات دروسه «مطارح الانظار»، حيث قال:

«إذا خُصّص العام بأمرٍ معلوم مفهوماً ومصداقاً، فلا ينبغي الإشكال في حجية العام في الباقي، وليس مما يتطرق عليه الاشتباه كما عليه المشهور... وذهب جماعة... إلى التفصيل بين المخصص المتصل... وبين المنفصل.

لنا: ظهور العام في الباقي بعد التخصيص على وجهٍ لا يشوبه شائبة انكار في العرف...

واحتج النافي: بأن الباقي بعد التخصيص مرتبة من مراتب المجاز وهي متساوية، فتعيين الباقي دون غيره ترجيح من غير مرجح.

فأجيب عنه...

والأولى ان يجاب ـ بعد تسليم مجازية الباقي ـ بان دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطةٍ بدلالته على فردٍ آخر من أفراده ولو كان دلالة مجازية، إذ هي إنّما بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام إنّما هو ما يوجب صرف اللفظ عن

مدلولـه، والمفـروض انتفـاؤه بالنـسبة إلـى البـاقي، لاختـصاص المخـصص بغيره...»[1].

أُثيرت حول ما تقدم مـن نـصٍ للـشيخ الأنـصاري مناقـشات وتحلـيلات وحول انحلالية ظهور العام على الافراد، وحول سقوط الدلالة الجديـة دون الاستعمالية، وطُرحت اجتهادات متنوعة لتفسيرٍ معقول لبقاء ظهور العام فـي الباقي بعد التخصيص، والأخـذ بـه والبنـاء عليـه فـي عُـرف أبنـاء المحـاورة اللغوية. وقبل الوقوف على هذه المناقـشات، وتفـسير منـاهج التحليـل، التـي مارسها الاصوليون، عبر هذه المناقشات، يجدر بنا ملاحظة ما يلي:

أولاً: واضحٌ ان الشيخ الأنصاري يفترض المجازية ويُسلِّم بها جدلاً، ثـم يحاول ان يجد مخرجاً فنياً لدلالـة العـام المخـصص علـى البـاقي فـي ضـوء فرض المجازية. على ان الشيخ الأنصاري انطلق في مطلع بحثه مـن وضـوح دلالة العام على ما عدا المخصَّص. وان الدلالـة العرفيـة اللغويـة للعـام، فيمـا عدا المخصَّص دلالة ظاهرة، وفهم مشترك يتلقاه أبناء المحاورة، دون عناء.

لكن هذه الفكرة لم تكـن مـصادرة فـي صـلب مـا أقـام الأنـصاري مـن دليـل، علـى ان العـام لـه دلالـة علـى مـا عـدا الخـاص، بنـاءً علـى التـسليم بالمجازية. لأن الذاهبين إلى المجازية ارادوا اثبات بطلان هـذه الفكـرة مـن الأساس، وأقاموا حجتهم انطلاقاً من المجازية، ليصلوا إلى اثباتٍ قـائم علـى قاعـدة مـن الجـدل، وهـذا الاثبـات (أي اجمـال دلالـة العـام فيمـا عـدا

---

(١) مطارح لانظار، ج ٢، مجمع الفكر الاسلامي، ص ١٣٢ ـ ١٣١.

المخصَّص) يتعارض مع الفهم المشترك للدلالة والظهور العرفي القائم على ظهور العام فيما عدا المخصَّص.

وبعبارةٍ أكثر وضوحاً ان الشيخ الأنصاري، بعد التسليم بالمجازية، ذهب إلى ان دلالة العام على ما عدا المخصص (الباقي من مدخول العام بعد التخصيص) لا يفضي إلى الأجمال، تبعاً لتحليل هذا النوع من المجاز. وليس استناداً إلى وضوح ظهور العام في الباقي.

ثانياً: فرضية المجازية وردت في كلمات الأقدمين من علماء اصول الفقه لدى عامة المسلمين. وهي فرضية غريبة، لكنها طُرحت بجد عند الغزالي في «المستصفى»، ووقف عندها الشاطبي، وذكر لازمها الغريب، وهو لزوم فقدان عمومات الكتاب والسنة، على غرار ما ذكره الشيخ الأنصاري. وغرابة هذا اللازم من الواضحات في تاريخ الفقه واللغة والقانون. وقد حاولت الوقوف على تفسيرٍ لأصرار بعض المتكلمين والاصوليين على المجازية أولاً، وعلى اجمال العام فيما عدا المخصَّص؛ فلم أجد حافزاً يدفع إلى هذا الأصرار سوى نظرتهم للغة ولقيام عقد الدلالة اللغوية، على أساس وضع الواضع والتمسك بحكاية حكمة الوضع وعدم جواز مخالفة شرط الواضع!

نعود إلى نص الشيخ الأنصاري ومناقشات صاحب الكفاية له، في ضوء المناقشات التي أُثيرت لدى جيل اساتذتنا من محققي الحقبة الأخيرة في علم اصول الفقه:

أثار المحقق الخراساني اشكالاً على بيان الشيخ الأنصاري المتقدم، حيث أفاد:

«لا يخفى ان دلالته على كل فرد انما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول فإذا لم يستعمل فيه وأُستعمل في الخصوص كما هو المفروض مجازاً وكان ارادة كل واحد من مراتب الخصوصيات ممّا جاز انتهاء التخصيص إليه واستعمال العام فيه مجازاً ممكناً كان تعيين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح ولا مقتضي لظهوره فيه ضرورة ان للظهور اما بالوضع واما بالقرينة والمفروض انه ليس بموضوعٍ له ولم يكن هناك قرينة وليس له موجب آخر ودلالة على كل فردٍ على حده حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينة على تعيينه فالمانع عنه وان كان مدفوعاً بالاصل الا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع. نعم انما يجدي إذا لم يكن مستعملاً الا في العموم»[1].

انتصر المحقق النائيني لنظرية الشيخ الأنصاري مستنداً إلى وجود دلالات عرضية للعموم على كل فردٍ من الأفراد، التي تقع في مدخول العام، والتخصيص لا يستلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له. وعلى فرض التسليم بالمجازية في ناحية استخدام العام فلا يستلزم ذلك سقوط العام عن الحجية فيما عدا المخصَّص، لان دلالة العام على ثبوت حكمه على كل

(١) كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٣٩ ـ ٣٣٨، المكتبة العلمية الاسلامية.

فرد من أفراد مدخوله لا تتوقف على دلالته على ثبوت الحكم لغيره من الأفراد. وقدّم تأويلاً لمفاد ما جاء في تقريرات الشيخ الأنصاري، وإليك جوهر ما أفاد:

«إذا كانت الدلالة على ثبوت الحكم لجميع الافراد بلفظ عام فان دلالته على حكم كل فرد وشموله له لا تتوقف على دلالته على حكم الفرد الآخر وشموله له فهناك دلالات عرضية فاذا سقطت احداها عن الحجية بقيت غيرها من الدلالات على حجيتها... ولو سُلم انه يستلزم المجاز لا يوجب ارتفاع دلالته على ثبوت الحكم لبقية الأفراد التي لا يعمها المخصص. ومما ذكرنا يظهر ان المجاز اللازم للتخصيص يغاير المجاز المتحقق في مثل قولنا رأيت أسداً إذا أُريد منه الرجل الشجاع...»[1].

وبصدد تقييم الاتجاهين، أي مذهب الشيخ الأنصاري ومذهب الشيخ الخراساني أفاد استاذنا الشهيد المعظّم:

«تارة نقارن بين المحاولتين لمّياً، أي على ضوء النكات النوعية العقلائية للظهورات لنرى هل تقتضي انحلالية الظهور الجدي ـ كما يقوله صاحب الكفاية قدس سره أو انحلالية الظهور الاستعمالي ـ كما جاء في تقريرات الشيخ قدس سره ـ وأخرى نقارن بينهما إنّياً...

اما الاول فقد تقدم انه لا برهان يثبت الانحلالية في مرحلة الظهور الجدي أو الظهور الاستعمالي بشكلٍ حاسم وانما كُنّا ودعوى

---

(١) أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٥٣.

الوجدان...»[1].

أفاض السيد الشهيد في معالجة اشكالية حجية العام في الباقي بعد التخصيص، وطرح مجموعةً من القضايا، التي تستدعي التمحيص والوقوف عندها بجد، منها «دعوى الوجدان» ومرجعية الوجدان في عالم الظهور، حيث ان تحكيم الوجدان في قضية حجية الظهور أمر يتعارض مع توخي الظهور النوعي الموضوعي. ومنها قضية التحليل والتفسير، وهل هو بحث صناعي بحت، وليس له أثرٌ عملي منتج فقهياً، أم لا؟

نعود إلى جوهر النقاش حول تحليل التفاعل الدلالي، جراء تخصيص العام بالقرينة المنفصلة؛ حيث ذهب التحليل بالشيخ الأنصاري إلى التعامل مع الخطابين خطاب العام وخطاب قرينته المنفصلة، بوصفهما خطاباً واحداً، تتفاعل اجزاؤه مع بعضها، لتتغيّر الدلالة التصديقية على مستوى قصد الاستعمال (على افتراض ان هناك قصداً مستقلاً)، وعلى مستوى قصد الدلالة جدّاً. ولا تبقى للعام بعد التخصيص دلالة استعمالية أو جدية الا فيما عدا المخصَّص، وهذه الدلالة هي التي يتطابق فيها المدلول الاستعمالي مع المدلول الجدي (وهذا التطابق هو القاعدة في نظام المحاورة).

غير ان الدلالة التي تحصل من العام دلالة فعلية على العموم، أي حينما يقول الآمر: «اكرم كل عالم»، تحصل دلالة على وجوب اكرام عموم العلماء. وحينما يأتي في خطابٍ لاحق قوله: «لا تكرم فساق العلماء» يتضح

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٨٠.

انه لا يريد اكرام كل عالمٍ، وهو قاصد جداً اكرام العدول من العلماء.

وعليه يصبح قصده الجدي في اكرام كل عالم مخصص بالعدول من العلماء. وهنا تفترق القرينة المتصلة عن القرينة المنفصلة، لوضوح ان التخصيص المتصل بقوله: «اكرم كل العلماء العدول» دخلت اداة العموم مباشرة على العام المخصص، وانعقدت الدلالة الفعلية بعموم المخصص. اما في حالة ورود التخصيص منفصلاً، فالدلالة الفعلية تنعقد على العام، ثم يأتي التخصيص لاحقاً، ليحدد القصد من العموم، وانه مخصص، بعد قيام الدلالة الفعلية على العام، فإذا تمسكنا بالعموم المخصص، نكون امام مشكلتين:

الأولى: ان هناك دلالة فعلية ناجزة، تمت في خطاب العام، وهذه الدلالة تم فيها استعمال العام في الاشمل من التخصيص، وهي باقية بعد ورود التخصيص.

الثانية: ان استعمال العام فيما هو اخص من دلالته الاولى يستلزم المجاز، وحيث لا قرينة على حدود المجاز، تصبح دلالة العام على الباقي بعد التخصيص دلالةً مجملة.

اما المشكلة الاولى فيمكن معالجتها ـ بناء على ان نظام المحاورة هو النظام الشفاهي، وان تمام المراد يُبيّن بشخص الخطاب ـ بتنويع مستويات الخطاب، وان الدلالات الحاصلة من خطابات التشريع، أو غيره من الخطابات، التي تستن سنة أقامة التخصيص والتقييد، عبر خطابات متعددة،

وانه يعتمد القرائن المنفصلة. ومن ثمَّ فلا فعلية للظهور بشخص الخطاب، انما يتعامل العرف اللغوي مع مجموع خطابات المشرع، بوصفها خطاباً واحداً.

اما قضية استعمال العام في غير ما وضع له، جراء ورود التخصيص المنفصل فحلها ان نقول ـ كما ذهب صاحب الكفاية ـ اننا نتمسك بالتطابق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة التصورية، والتخصيص يثلم الدلالة الجدية القائمة على ارادة العموم جدّاً، وتبقى الدلالة الاستعمالية على حالها الاول، دون ان يستخدم العام في الخاص، ونقع في مشكلة مجازية الاستعمال، واننا استخدمنا العام في غير ما وضع له.

وهنا نلاحظ:

١ـ ان قضية التطابق بين الدلالات [حسب تنويعهم لها الى تصورية وتصديقية «استعمالية أو تفهيمية وجدية»] ليست أمراً يمكن فصله ووصله بالتحليل والتفسير. انما هي واقعة قائمة في صُلب تكوين الدلالات، فافتراض بقاء الدلالة التصورية وفق سياقات الوضع اللغوي المستقر للالفاظ، وقيام تعديلات في الدلالات التصديقية، جراء عروض التخصيص وقيام القرائن الصارفة، افتراض لا يمكن قبوله. الا اذا خرجنا عن نظام المحاورة العرفية، الذي يتشكل عنده الظهور، ويتم على أساسه تواصل وتفاهم أبناء الجماعة اللغوية، حيث تؤدي اللغة دورها.

هل يمكن ان تقوم دلالة جدية على التخصيص، جراء التفاعل الدلالي

بين العام والخاص، ونفيد منها دلالة العام وظهوره وجريان حكمه على ما عدا المخصَّص جدياً، ويكون المتكلم بالفعل يقصد استعمال العام في المخصَّص وغيره؟! هل يمكن ان تقوم الصور الذهنية للألفاظ على المعاني الأولية الوضعية، ثم يأتي الاستخدام والاستعمال خارج قاعدة الوضع، وتُستعمل الألفاظ في غير ما وضعت له، أو نذعن بان مراد الخطاب وقصده منصباً على صورة اخرى هي الصورة المغايرة للصورة الوضعية؟!

ان نظام المحاورة بين أبناء الجماعة اللغوية يستهدف دلالة جدية تكشف لدى المتلقي عن مقاصد الخطاب ومراد المتكلم الواقعي، فهل ينعقد التصديق على صورة، والألفاظ بوضعها اللغوي الأولي تعطي صورةً أخرى مغايرة؟ ان سر التطابق بين الدلالات التصورية والتصديقية هو أن التصديق ينعقد على صورة ذهنية عن الدوال اللغوية، فلا يُعقل ان تكون الدلالات اللغوية التصورية تقدم صورةً، وينعقد التصديق على صورة أخرى. بل لا بدّ من تطابق الصور، ومن ثم تطابق الدلالات.

التفاعل الدلالي بين العام والقرينة المخصِّصة ينتج بشكل طبيعي صورة جديدة مركبة من تفاعل الدالين (الدال على العموم والدال على التخصيص)، وهذه الصورة التي يُفترض ان تقصد. ويكتشف العرف اللغوي من ظاهر حال المتكلم أنه يقصد هذه الصورة الجديدة. وأي تعامل آخر مع هذه الدوال وصورها الذهنية تعامل ميكانيكي، على أساس أسئلة واشكاليات أبعد ما تكون عن طبيعة الدوال اللغوية وعالم صيرورتها، وفهمها.

٢ـ الفضاء الوحيد المفترض لخرم قاعدة تطابق الدلالات هو الفضاء الذي يصدق عليه الهزل والاستهزاء والتورية وما شابه ذلك. وكل مصاديق هذا الفضاء لا تخضع لقاعدة دلالية عامة، تدخل في اطار الفهم المشترك والظهور النوعي، الذي هو أساس التواصل، وأساس أداء اللغة لوظيفتها ودورها الوجودي في حياة الجماعات اللغوية عامة. وهي خروج عن نظام المحاورة العرفي، الذي نتوخاه في البحث عن حجية الدلالة والأخذ بها. وما يحصل جراء هذه الممارسات من دلالات تصورية أو تصديقية ينبغي تمحيصه من خلال الحالة الفردية ومناسبات الظهور الخاص لكل حالة على حدة.

وظاهرة «التقية» في نصوص مدرسة أهل البيت عليهم السلام محكومة بقاعدة تمحيص النصوص، كل نص بحسبه، ووفق معطيات عصره وموضوع تحريره، ولحن صياغته، وطبيعة رواته. والمعايير المطروحة في المرجحات في حالات تعارض النصوص جاءت لتأكيد التعامل الفردي مع هذه النصوص، بغية استظهارها وفهم مضمونها الجدي، ولم تأت أي قاعدة من المشرع لتؤكد لنا مقياساً عرفياً وظهوراً نوعياً لروايات وأحاديث التقية؛ لوضوح ان التقية وطريقة طرح تعاليم أهل البيت عليهم السلام في حالاتٍ خاصة، هي خروج عن قاعدة التفاهم العرفي، والمألوف من طريقةٍ في التواصل الدلالي بين أبناء المحاورة، خروج فرضته حالات خاصة وفي مواقع وأحكام خاصة، يجب التعامل معها بشكل فردي، ولكلّ حادثة خصوصياتها

الدلالية، التي يجب التماسها من خلال قرائن متعددة، تتناسب مع خصوصية الحدث.

٣ـ ان الذهاب إلى القول بمجازية استعمال العام فيما عدا المخصَّص أمرٌ لا يستقيم بوجه في ضوء أساسين لغويين:

الاول: سياق قيام الدلالة الوضعية.

الثاني: سياق نقل الدلالة وتحول الدلالات المجازية إلى دلالات حقيقية.

اما الأساس الأول، أي سياق قيام الدلالة الوضعية، فنستطيع تلخيص رؤيتنا له فيما يلي:

الدلالة الوضعية تحتضنها الجماعة ـ اياً كان مبدأ تفسير نشأة نُطفتها ـ وفضاء انتاجها هو تواصل أبناء الجماعة اللغوية فيما بينهم، من خلال نظام الأشارة اللغوي. لا سبيل إلى ظهور الوضع اللغوي إلى عرصات الوجود، ما لم يطَّرد الانتقال من الدال إلى المدلول بشكلٍ عفوي، وبلا عناية وتأمل يطَّرد الانتقال لدى عامة أبناء الجماعة اللغوية. وهذا لا يتم الا عبر تكرار الاستعمال، وتكرار تبادل الدوال اللغوية في سياقاتٍ متنوعة، وفي وسط الجماعة اللغوية البشرية.

كيف نفهم نحن أبناء اللغة ان «كل» دالة لغوية على العموم؟ من المؤكد أن قيام العلقة الوضعية في اذهاننا، وانتقالنا العفوي من «كل» إلى العموم ينشأ جراء استعمال هذه الكلمة في المحاورة دالةً على العموم،

وجراء كثرة الاستعمال، الذي لا يحصل تأكده ولا تترسخ في ذهن ابن اللغة عملية الانتقال من الدال إلى المدلول، عبر جملة يرددها معلم اللغة مراتٍ متكررة، انما يحصل جراء استخدام «كل» في سياقات جملية متعددة دالةً على العموم.

وسؤالنا الجوهري هنا هو: هل سياق التخصيص لصيق باستخدام العام أم لا؟ هل العموم في عمر اللغة المديد يتكرر استخدامه، دون ان يطرأ عليه تخصيص؟ وبتعبيرٍ أكثر وضوحاً أليست المفاهيم العامة، التي يتطلب الانسان ايجاد دوالٍ عليها، مقرونة في حياته وممارسته بحاجتها إلى التخصيص والتقييد، وأن التعبير بالدوال اللغوية على العموم مقرون على طول عمر اللغة المديد بالتخصيص؟

وإذا امعنا النظر بالمبادئ الاولية للمعرفة الانسانية، كمبدأ التناقض، ومبدأ العلية نجد ان هذه المفاهيم العامة، يستدعي التمسك بها ملاحظة شروطها الموضوعية والفضاء الذي ينبغي تطبيقها في ضوءه. اما المبادئ والقواعد العامة التي يصوغها الانسان لتنظيم حياته اليومية، والاجتماعية فهي عرضة باستمرار للتخصيص والتقييد والتعديل.

ومن هنا نقول ان نشأة المفهوم العام في عقل الانسان اللغوي مقرونة بتخصيصه، والخروج عن عموميته بشمولها واستيعابها وحدود البدائل التي يطالها هذا المفهوم إذا كان شمولياً أو استغراقياً أو بدلياً. ومن ثم فالدوال العامة تنشأ في النظام اللغوي، وهي عرضة للتخصيص منذ نشأتها الأولى.

وعقد الدلالة الوضعية لا يستقر للعام الا وهو مقرون باستخدامه مخصصاً، فالوضع اللغوي للعام ودلالته على ما عدا المخصص توأمان، لا أقل في المراحل الأولى لنشأة اللغات الانسانية. من هنا لا اعتقد ان التأمّل الحصيف في نشأة الدلالة على العموم يقرر ان العام في دلالته على عموم مخصَّص استعمال للعام في غير ما استقرت دلالته عليه.

أجل استخدام العام للدلالة على ما عدا المخصَّص استخدام للعام في العموم. وإذا سلمنا ان العام في أصل الوضع اللغوي إذا طرأ عليه التخصيص يكون استخدامه في الباقي (أي ما عدا المخصَّص) استخداماً في غير ما وضع له، نقول: ان أي مجازٍ في اللغة تحول إلى حقيقة في مرحلة لاحقة، جراء كثرة استخدامه في المجاز، لا يُقاس بوجه بظاهرة استخدام العام للدلالة على ما عدا المخصص، كثرةً ورسوخاً وحاجةً لغوية حياتية ماسة في سلوك الفرد والاجتماع البشري.

الشهيد الصدر مقارناً بين نظريتي الأنصاري والخراساني

تقدم ان السيد الشهيد الصدر أفاض في المقارنة بين نظريتي الأنصاري والخراساني في تفسير وتحليل المضمون الدلالي العميق للعام بعد التخصيص المنفصل. نبدأ من الجولة الاولى من النقض والرد، ونرى مقتضى التحقيق الاعمق في مضمون دلالة العام على الباقي. بعد ان ذكر السيد الشهيد المحاولة الثالثة المنسوبة إلى الشيخ الأعظم قدس سره ـ كما تقدّم ذكرها نقلاً عن تقريرات درسه ـ ذكر مناقشة صاحب الكفاية قدس سره ومن تأخّر عنه:

«بان هذا الظهور ظهور وحداني يقضي بأن المتكلّم قد استعمل اللفظ في معناه الحقيقي وهو العموم في المقام فإذا سقط هذا العموم بمقتضى ثبوت التخصيص وعلم بأنّه لم يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي فأي مرتبة من مراتب الباقي يكون معنى مجازياً لم يكن يقتضي اللفظ الدلالة على شيءٍ منها ليكون الباقي على حجيته فيها»[1].

أفاد السيد الشهيد في نقد ما جاء في كلمات صاحب الكفاية ان التحقيق يقتضي الرجوع إلى النظرية التي نختارها في تفسير حقيقة الوضع اللغوي، وطبيعة نشأة الدلالة الوضعية اللغوية. وافترض نظريتين: نظرية التعهد، التي تبناها استاذه السيد الخوئي، والنظرية المشهورة التي يتبناها هو

(١) بحوث في علم الأُصول، ج ٣، ص ٢٧٩.

أيضاً. وذهب إلى ان نقد صاحب الكفاية وجيهٌ إذا ذهبنا مذهب التعهد في تفسير الوضع، اما إذا ذهبنا مذهب المشهور فلا يصمد امام النقد.

سأنقل مقتطفات ممّا افاده السيد الشهيد في هذا الصدد، واقتصر على الاشارة إلى نصوصه وتوثيقها بشكل مختصر، ونركز الحديث على المناقشات الأساسية، دون متابعة تفاصيل وهوامش النقاش:

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «تارةً: نبني على مسلك التعهد في حقيقة الوضع الذي يقتضي كون الدلالة على المراد الاستعمالي دلالة وضعية بملاك التزام العقلاء وتعهدهم... واخرى: نبني على المسلك المشهور والمختار من ان الدلالة الوضعية دلالة تصورية...

فعلى الأول يتمّ ما وجهه المحقق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ من وحدة الظهور الكاشف عن المراد الاستعمالي وعدم انحلاليته، لوضوح انه ليس هناك الا تعهد واحد بارادة المعنى الموضوع له حين الاستعمال والا كان اللفظ مشتركاً بين المعنيين العموم والخصوص.

واما على الثاني فالصحيح انحلالية الظهور الحالي....

فان المتكلم كما لا يليق به ان يخطر غير ما يريده كذلك لا يخطر أكثر ممّا هو مراده ومتعلّق غرضه ولو بنكتة الغلبة، وفي موارد المجازات إذا كان المجاز بعلاقة المشابهة ونحوه يكون المنثلم بحسب الحقيقة الظهور الاول من هذين الظهورين وإذا كان المجاز بعلاقة الكل والجزء أي استعمال اسم الكل في الجزء يكون المنثلم الظهور الثاني... اذن فالمسألة ليست كما أُفيد

في كلمات صاحب الكفايةقُدّسَ سرّهُ ومن تأخّر عنه من ان اصالة الحقيقة ظهور واحد فلا معنى للتبعيض فيه»[1].

قبل البدء بمناقشة النقاط الأساسية، التي تثيرها مناقشات السيد في النص السابق، وفي نصوصه اللاحقة، لا بدّ من ايضاح مسألة حيوية في أطار هذه المناقشات وهي:

التمييز بين العام المخصص والعام الذي يراد به الخاص:

من أنواع المجاز المرسل هو استعمال الكل وارادة الجزء، نحو قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾[2] فاطلق كلمة «الاصابع» التي تدلّ دلالة وضعية على العضو المعلوم، وأراد الأنامل، التي هي جزء من العضو، لان الأصابع بتمامها لا سبيل إلى جعلها في الآذان، وكقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[3] إذ المراد باليد هنا بعض اليد، أي غسلها إلى المرافق. وهذه الأمثلة تُصنف على العام الذي يراد به الخاص، وهو مجاز مرسل، عند عامة أهل العلم من لغويين وفقهاء ومفسرين.

هناك مناقشة تُنكر وقوع المجاز في المفردات، أقرب ما تكون للمناقشات ذات الطابع العقلي، وعلى طريقة القسمة العقلية الحصرية. مفاد

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٩.

(٣) سورة المائدة، الآية ٦.

هذه المناقشة: «ان اللفظ لو أفاد المعنى على وجه المجاز لكان إما ان يفيده مع القرينة المخصوصة، أو بدون القرينة. والأول باطل، لانه مع القرينة المخصوصة لا يفيد خلاف ذلك. وعلى هذا يكون مع تلك القرينة حقيقة لا مجازاً، وهو بدون القرينة غير مفيد أصلاً، فلا يكون حقيقة ولا يكون مجازاً، فحصل من مجموع هذا على ذلك التقدير أن اللفظ لا يكون مجازاً لا حال القرينة، ولا حال عدم القرينة.

وأجاب العلوي على هذا الاعتراض بان اللفظ الذي لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز بعينه، ولا يقال بأن اللفظ مع القرينة يصير حقيقة فيما دلَّ عليه، لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية، حتى يحصل المجموع لفظاً دالاً على المعنى، وإنّما دلالتها عقلية»[1].

نقلت هذه المناقشة لايضاح نكتة منهجية في غاية الأهمية، ضمن البحث الدلالي اللغوي. وهي ولوج البحث الدلالي من خلال مقاربات عقلية لا تستند إلى اللغة والدلالة. والا كيف يصح لباحثٍ عارفٍ بالدلالة واللغة ان يفترض ان القرينة ـ التي تصرف ذا القرينة عن معناه الوضعي الاولي إلى معنى آخر ـ تشكل وضعاً لغوياً ودلالة وضعية، لان المجاز مع قرينته سيدلّ على معنىً محددٍ. هذه مفارقة في غاية الغرابة تفترضها صناعة الجدل العقلي، المدفوع بفروض، بعيدة عن طبيعة الدلالة اللغوية. أجل؛ سيكون صرف اللفظ عن دلالته الوضعية، واستخدام اللفظ متجاوزاً دلالته

(١) انظر: الطراز للعلوي ٧١/١، نقلاً عن: علم البيان، الدكتور بدوي طبانة، ص ١٦٤ ـ ١٦٣، ط ٤.

الاولى بمعونة قرينة سبباً تاماً لوضعٍ لغوي جديد، ويصبح المركب من القرينة وذي القرينة وضعاً لغوياً جديداً ودالة حقيقية، ولو تم هذا الاستخدام مرةً واحدة في تاريخ اللغة!!

اما العام المخصص فهو يختلف دلالياً اختلافاً أساسياً عن العام المراد به الخاص. لأن قرينة التخصيص لا بدّ أن تكون قرينة لفظية في العام المخصص، مضافاً إلى امكان ان تأتي متصلة بالخطاب أو تأتي منفصلة عنه. أما توهّم المجازية ـ كما ذهب إليه الشاذ من القدماء، وتبعهم أيضاً الشاذ من المتأخرين ـ فهو ليس ناشئاً من عدم شمول اللفظ، بل نشأ من تخصيص حكم العام. ولذا وقع الوهم من ان دلالة عموم الحكم، الذي خصص وأُخرج منه بعض أفراد العام، اضحت دلالةً على الخاص، وهذا يعادل أستخدام اللفظ في غير ما وضع له.

لكن وضوح ظهور دلالة العام على الباقي بعد التخصيص دفعت بعض الأقدمين إلى القول ان دلالته على الباقي قبل التخصيص كانت حقيقية، فلتكن دلالته عليه بعد التخصيص كذلك.

الا ان هذا التخريج غير كافٍ، انّما علينا اثبات ان العام أو قل اداة العموم لم تستخدم في الخصوص، بعد التخصيص. أي ان الدلالة الوضعية للعام بعد التخصيص تبقى مُستخدَمةً للدلالة على معناها الأولي، والتخصيص ليس موجباً لتجاوز المعنى الاولي للعام، وهو دلالة اللفظ على عموم أفراده. أي ان تغيير كم مدخول اداة العموم لا يغير من دلالتها

الاولى، ومفادها الوضعي.

الاتفاق قائم على ان مدخول العام في حال القرائن المتصلة مهما ضاقت دائرته الكمية ـ ما لم يبلغ إلى خروج الأكثر من حكم العام ـ لا يبدل ولا يغيّر من دلالة أداة العموم على عمومها، وليس هناك من قائلٍ بان العام أُستخدم في الخاص. فمثلاً لو كان لدينا عام في سياق خطابٍ واحد، وأخذ التخصيص مأخذه من هذا العام فتخصَّص فردٌ، أو أكثر، يبقى العام عاماً ومستخدماً فيما وُضِع له.

والحال كذلك فيما إذا كانت القرينة منفصلة، فالتفاعل الدلالي بين القرينة المتصلة، وبين العام يفضي إلى تخصيص حكم العام، واخراج فرد من شمول الحكم. لكن هذا الاخراج لا يؤثر على دلالة أداة العموم على العموم ويكون عموم اللفظ قائماً بعد التخصيص، ولم يستخدم العام في الدلالة على الباقي في غير ما وضع له، لان له افراداً شملها، وهو عام في الدلالة عليها.

وحتى قبح تخصيص الأكثر بيانياً لم يأت من قضية المجازية واشكال استخدام العام في غير ما وضع له. بل استخدام غير رشيد، ومخالفٌ لغايات التعميم، اذ ما دام العام يشمل الأقل من الأفراد يضحي ضربه قاعدةً خلاف عُرف التواصل اللغوي وسُنة المحاورة بين أبناء اللغة.

أي اننا إذا بقينا وبناء اللغة القاموسي، وركنا إلى الدلالات المعجمية، بوصفها الدلالات الوضعية، يبقى العام مستخدماً في عموم، حيث هو

موضوعٌ للعموم. لكن الدلالة الوضعية تدخل في صميمها المواضعة، والتواصل اللغوي أساسه التوافق والمواضعة الضمنية، التي تأبى أستخدام العام في الأقل عمّا يسع ان يدل عليه.

* * *

نعود إلى ما أفاد السيد الشهيد من مطالب، وهو يقارن بين نظرتي الأنصاري والخراساني في تحليل وتفسير دلالة العام على الباقي بعد التخصيص. وسأقتصر على الأساسي من الملاحظات، دون الخوض في التفاصيل، التي تجعل البحث حواشٍ، يبتعد المتابع معها عن جوهر الأفكار ومتن البحث. وهنا اسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الاولى:

بدءاً من المناقشة الاولى، التي اشرنا إليها فيما تقدم، وانتهاءً بما وصفه السيد الشهيد السير الطويل في تقليب الوجوه حول نظرتي الشيخين الأنصاري والخراساني، لاحظ السيد الشهيد ان فرضية الشيخ الأنصاري التي تذهب إلى ان التخصيص يهدم الظهورين الاستعمالي والجدي، ونظرية الخراساني التي تذهب إلى ان التخصيص يهدم الظهور الجدي لخطاب العام، وتبقى دلالته على الاستعمال في العموم سالمةً، وبعيدة عن فرضية المجاز، لاحظ ان كلا الفرضيتين ـ رغم كل محاولاته في سيرٍ طويل ـ لم يَقُمْ على أيٍّ منهما برهانٌ حاسم «وعليه فتبقى المسألة في ذمة وجدان كل

أحد من ان المخصص المنفصل هل يكون كاشفاً عن انثلام الظهور الاستعمالي من العام أو الظهور الجدي منه»[1].

وعلى ذكر مرجعية الوجدان الفردي هنا لاحظت ان مقرر بحث السيد الشهيد السيد الهاشمي استند إلى وجدانه وأفاد في هوامش تقريره: «والذي أفهمه بوجداني ان التخصيص لا يستلزم المجازية كما يقول المحقق الخراساني قدس سره ولكن لا بمعنى انه لا يتصرف الا في الظهور التصديقي الثاني أي اصالة الجد بل بمعنى آخر وهو ان المتكلم كأنه بالتخصيص يستدرك ويقتطع من كلامه السابق شيئاً والاستدراك فرع أن يكون المستعمل فيه المقتطع منه هو العموم ومن هنا كان العام باقياً على دلالته بالنسبة إلى الباقي في الوقت الذي يكون الاستدراك ملحوظاً في مرحلة المدلول الاستعمالي من مجموع الكلامين أيضاً وبهذا لعلّه يمكن تفسير جميع المفارقات المذكورة والقادمة»[2].

لا يهمني الوقوف على ما توخى الهاشمي تفسير جميع المفارقات في ضوئه من حكاية الاقتطاع والاستدراك! انّما المهم ملاحظة ان خياره الدلالي ـ وبغض النظر عمّا في تحليله من صنعة آلية بعيدة عن الفهم الدلالي للغة ـ استند أساساً إلى وجدانه الفردي، وبنى فهمه على ما يجده في ذاته (والذي أفهمه بوجداني).

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٨٦.

(٢) بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٧٩، الهامش.

السؤال الجدي في المقام هو: اننا نبحث عن الظهور والفهم الدلالي الموضوعي، الذي يشكل الفهم المشترك لابناء الجماعة اللغوية، والذي هو ملاك الحجية، وأساس التفاهم والتبادل والتواصل اللغوي، الذي هو المبرر الوجودي للنظام الاشاري اللغوي. والوجدان الفردي وما يفرزه من أفهام لا يمكن بوجه أن يكون أساساً للحجية، حتى إذا بلغ مرحلة القطع واليقين البرهاني الذي لا نتعقله في عالم الدلالات اللغوية الا نادراً. إذ اليقين على فرض حجيته الذاتية، لا يشكل قاعدةً للتواصل اللغوي، ولا تقام في ضوئه الأوضاع اللغوية، أو قل الدلالات الجدية التي يأخذ بها العرف اللغوي، ويبني عليها. ومن هنا اكدنا في مناسباتٍ مختلفة عن التمييز بين الحجية الكلامية (حيث يقطع ويتيقن المستظهر من ظهور الكلام بوجدانه الفردي)، وبين الحجية والدليلية، التي يتوخاها الفقه وقواعد استنباطه.

ومن هنا تنشأ مشكلة قائمة بالفعل، وهي ان الفقه أو قل بعض الممارسات الفقهية تعتمد على الظهور الفردي، وتبني على الوجدان الشخصي فيما تنتهي إليه من موقف فقهي. وهذه الظاهرة تتعارض مع الحجية ودليل الحجية وما يترتب عليه من آثار.

ومن ثمَّ يلزم ان نجد مخرجاً لهذا التعارض، وهذا ما ينبغي بحثه وتنقيحه بجد في بحث كبرى حجية الظهور، وقد تقدّم فيما مضى من بحثنا درس لهذه الاشكالية ورؤية للمخرج من مأزقها.

الملاحظة الثانية:

تقدم في مطلع هذه الفقرة النص الذي نقلناه عن السيد الشهيد في عرض نظرية الشيخ الأنصاري ونقد الخراساني لها. وانتهى السيد إلى ان المسألة ليست كما جاء في كلمات صاحب الكفاية... هذا النص الذي سنعود إليه في الملاحظة القادمة استدركه السيد الشهيد بقوله:

«والصحيح ان هذه المحاولة ان أُريد بها علاج المشكلة بطرحتها الاولى وهي اثبات أصل حجية العام في الباقي لمن يشكك فيها وبهذا يكون بحثاً علمياً منتجاً فقهياً،، فيرد عليه:

ان طريقة اثبات ذلك تنحصر في الرجوع إلى السيرة العقلائية كما أشرنا إلى ذلك لدى التعليق على المحاولة السابقة، إذ ليس البحث عن اثبات وجود ظهور عرفي بنكتة من النكات العامة كما هو الحال في سائر البحوث اللفظية بقدر ما يكون البحث عن تحقيق ان ظهور العام انحلالي في نظر العقلاء أو غير انحلالي بنحو لا يمكن تشخيص نكتة ذلك الا بالرجوع إليهم في شخص هذه المسألة.

وان أريد بها علاج المشكلة بطرحتها الثانية التي يكون البحث بناءً عليها صناعياً بحتاً، أي بعد الفراغ عن الحجية في تمام الباقي عمليا يُبحث عن تفسير هذه الظاهرة العقلائية علمياً فحينئذٍ لا بدّ من المقارنة بين هذه المحاولة والمحاولة السابقة فانه مبدئياً كما يمكن أن يكون تفسير الظاهرة العقلائية المذكورة على أساس انحلالية ظهور التطابق بين المدلول الوضعي

والمراد الاستعمالي كذلك يمكن تفسيرها على أساس انحلالية ظهور التطابق بين المدلول الاستعمالي والجدي»[1].

وهنا نلاحظ ما يلي:

١ـ الرجوع إلى العقلاء في اثبات أصل الظهور، أي ظهور العام والبناء عليه في الباقي بعد التخصيص، لاكتشاف النكتة الخاصة في هذه المناقشة، حيث افترض السيد الشهيد اختلافها عن المرتكزات العرفية العامة في باب البحوث اللفظية الأخرى، أمرٌ يُلفت النظر؛ لوضوح اتفاق الجميع على ظهور العام في الباقي، وان اصل الاشكال والتشويش طرحته قضية استعمال العام في الخاص ولزوم المجازية بلا قرينة، ومن ثم أجمال العام في تطبيقه على الباقي، والانحلالية وعدمها لا تحل مشكلة المجازية، كما أوضحته اتجاهات البحث، وعلى أساس اشكالية المجازية حصل لجوء بعض متأخري المحققين إلى مبنى النائيني في تفسير العموم على أساس اطلاق مدخَول العام ـ كما سنشير إلى ذلك ـ. على ان نؤكّد ان الإذعان بأصل ظهور العام في الباقي مسلمة لدى الجميع والاشكال فني من حيث الأساس وترتبت عليه آثار أيضاً.

ولا أدري هل العرف العام اللغوي قادر على تشخيص نكتة الانحلالية، والنقاش بين الأعلام بكل ما أُتوا من قدرات صناعية وصل إلى الطريق المسدود برهانياً. العرف النوعي اللغوي إذا كان قادراً على تشخيص نكتة

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٨٠ ـ ٢٧٩.

الانحلالية، فكيف وصل الأمر بالسيد الشهيد إلى أيكال أمرها إلى الوجدان الذاتي؟ بل النقاش دار ويدور في أوساط العرف اللغوي الخاص (عرف الفقهاء اللغوي)، الذي هو المرجعية العرفية الموضوعية في تشخيص الظهور على قاعدة مستوى النصوص التشريعية، وحجية الخطاب في عصر الصدور. وفي هذا العرف لم نصل إلى معيار نوعي يحدد لنا الانحلالية وأمثالها.

الظهور النوعي ـ حسب تقديري ـ قائمٌ على حجية العام في الباقي، إنّما هي شبهة المجازية (التي هي شبهة صناعية أبعد ما تكون عَن المعايير الدلالية اللغوية) التي أفضت لكل هذه المناقشات الصناعية.

٢ـ انا لا أوافق على ان البحوث الصناعية الفنية التحليلية ليس لها آثار فقهية عملية منتجة. وقد انعكست هذه النقاشات على البحث في أصل كبرى حجية الظهور، كما تجلت آثارها في بحوث الجمع الدلالي، والمزايا الدلالية التي توجب ترجيح دليلٍ على آخر. وهذا واضحٌ بشكلٍ جلي في المخرج الفني، الذي اختاره بعض المحققين من اشكالية المجاز، وهو اللجوء إلى نظرية المحقق النائيني في تفسير دلالة العموم على قاعدة الاطلاق ومقدّمات الحكمة، وما لهذا الاتجاه من آثار في بحوث الجمع الدلالي وحجية الظهور عامة.

٣ـ ان جوهر العقدة في اشكالية حجية العام في الباقي، هو شبهة المجازية، وان العام بعد التخصيص يصير من العام المراد به الخاص، ولا

يختلف العام المخصص أي اختلاف عن العام المراد به الخاص. وهذه الشبهة ساق إليها تحكيم العقل النظري الخالص في فضاء الدلالة اللغوية، حيث الفضاء ليس فضائه، ثم جاءت المناقشات اللاحقة للموضوع في نفس السياق، أي اتخاذ الأدوات العقلية التحليلية ملاذاً للخروج من الأزمة.

فبعد كل النقاشات التي دارت عبر أجيال، وبعد وضوح ظهور العام في الباقي، يأتي أحد المحققين ليتمسك باشكالية المجازية ويرجع بالبحث إلى عصر الأنصاري، ونقطة بدء محاولة الخروج بمعالجة جدية. ويقرر عدم امكان الخروج منه، ما لم نغيّر دلالة العام، ونردها إلى الاطلاق حيث لا يستوجب التقييد مأزق المجازية. وهذا أمر طبيعي؛ لان علاج الازمة والمأزق بنفس أداة خلقها وبروزها لا يؤدي الا إلى الرجوع بعد التأمل إلى تثبيت المأزق، والوقوع به.

جاء في تقرير دروس السيد الروحاني، وهو في صدد البحث عن تفسيرٍ لدليلية العام وحجيته في الباقي بعد التخصيص فأفاد:

«ان أريد أنه يكون حجة على الخصوص من باب ان الخاص جزء مدلول العام، فيدلّ عليه بالدلالة التضمنية، ففيه:

أولاً: ان استعمال العام مع ارادة الخاص يكون لغواً، وكان يمكنه التعبير عن الخاص باللفظ الدال عليه.

وثانياً: انه يبتني على عدم تبعية الدلالة التضمنية للدلالة المطابقية في الحجية كتبعيتها في الوجود، والا سقط العام عن الحجية بالنسبة إلى الباقي لسقوطه عن الحجية بالنسبة إلى العموم...

والذي يندفع به أصل الاشكال على حجية العام في الباقي: هو الالتزام بما التزم به المحقق النائيني قدس سره من أن أداة العموم لا تفيد عموم مدخولها وإنّما تفيد عموم واستغراق ما يراد من المدخول، واستفادة عموم المدخول إنّما تكون بمقدّمات الحكمة»[1].

من المؤكد ان ذهاب السيد الروحاني إلى ان أداة العموم تدلّ على العموم في طول جريان الاطلاق في مدخولها لم يأت من بحث دلالي لغوي، إنّما اضطر السيد الروحاني إلى الذهاب هذا المذهب تحليله لدلالة العام على الباقي بعد التخصيص، وهو يطالع معالجات اساتذته وطريقة تحليلهم الفني الصناعي، وحيث لم يجد مهرباً من مجازية استعمال العام في الباقي بعد التخصيص، لجأ إلى مذهب النائيني في تفسير العموم. وتمسك بان التخصيص على غرار استعمال العام وارادة الخاص، حيث يوجب المجازية، مضافاً إلى اننا في حاله التخصيص لا نملك قرينةً على تحديد المراد من الباقي، فنقع في اشكالية اجمال العام في الباقي، وهي خلاف وضوح ظهور العام وحجيته في الباقي.

نعم قال السيد الروحاني في بحث العام:

«فالنزاع في ان الدال على المرحلة الثانية هل هو لفظ «كل»، فتدلّ عليها كما تدلّ على المرحلة الثالثة أو انّه مقدّمات الحكمة، فلو عبّر عن «كل عالم» بمفهوم تفصيلي فقيل: «جميع أفراد العالم» فهل يقصد بين به ارادة

---

(١) منتقى الأصول، ج ٣، ص ٣٠٨.

أفراد العالم بلفظ «كل» أو بالاطلاق ومقدّمات الحكمة؟

ولا نستطيع الجزم بأحد الوجهين فعلا لعدم الدليل على كل منهما...»[1].

ثمّ صرّح بوضوح لاحقاً وهو يناقش اشكالية المجازية في العام المخصص، فقال:

«وإذا انحل الاشكال المتقدم بهذا البيان ولم ينحل بالبيان السابق كان ذلك قرينه وشاهداً على تعيين أحد الطرفين في معنى «كل» الذي وقفنا موقف المتردد سابقاً، وعليه فيمكن أن يقال: ان «كل» لا تدلّ الا على استغراق أفراد ما يراد من المدخول، اما عموم المدخول وشموله فهو يثبت بمقدّمات الحكمة»[2].

لا نريد الوقوف على الابهام والمناقشات التي ينبغي معالجتها في هذه البحوث، حيث يُوكل أمرها إلى بحوث العام والخاص، لكن لفت نظري ان الروحاني في رده على مناقشة السيد الخوئي لنظرية النائيني، قال:

«ويمكن دفع هذا الايراد: بان جريان مقدّمات الحكمة في المدخول لا يلازم لغوية: «كل»، فانه يمكن ان يلتزم بدلالتها على الشمول في قبال البدلية»[3].

المهم هنا ان نؤكد على ان الجدير بالبحث هنا ان نستأنف البحث في

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٠٩.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٠٣.

تحديد ماهية المجاز بيانياً ودلالياً، ونضع اليد على تفرقة واضحة بين العام المراد به الخاص، حيث المجازية والقرينة العقلية اللبية المتصلة بالخطاب، وبين العام المخصص حيث القرينة اللفظية المتصلة والمنفصلة على التخصيص.

الملاحظة الثالثة:

ذهب السيد الشهيد إلى اننا إذا أخذنا بنظرية التعهد في تفسير الدلالة الوضعية، وانها التزام ومواضعة على استخدام اللفظ في معناه المعين، فسوف يرد اشكال المحقق الخراساني، فأفاد بانه بناءً على نظرية التعهد «يتم ما وجهه المحقق الخراسانيقُدِّسَ سِرُّه من وحدة الظهور الكاشف من المراد الاستعمالي وعدم انحلاليته، لوضوح انه ليس هناك الا تعهد واحد بارادة المعنى الموضوع له حين الاستعمال والا كان اللفظ مشتركاً بين المعنيين العموم والخصوص وهو خلف»[1].

نلاحظ: ان هذه المناقشة إذا كان لها من وجه فهو افتراض ان استعمال العام في ما عدا المخصَّص هو استعمال للعام وارادة الخاص، الذي هو مجاز مرسل على قاعدة استخدام الكل وارادة الجزء. وهذا الافتراض لا تؤيده المرتكزات الدلالية، ولا يتلائم مع طبيعة الفهم اللغوي.

من الواضح ان السيد الشهيد استنتج وحدة الظهور من وحدة التعهد، واستنتج وحدة التعهد من ان تعدد التعهدات العرفية في المقام يستلزم ان يكون لفظ العموم مشتركاً بين استعماله في العام والخاص، وهذا خلف كونه موضوعاً للعموم.

غير ان الشيخ الأعظم ذهب إلى الانحلالية حتى لو سلمنا بالمجازية،

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٢٧٧.

وهذا يعني ان التعهد في استعمال العام فيما وضع له، وان كان تعهداً واحداً، فهو ينتج الدلالة الوضعية، وبهذا لا يتنافى مع دلالة العام على ما عدا المخصص دلالة مجازية، كما هو فرض المسألة. فكيف يكون كلام الخراساني نقضاً لنظرية التعهد، إذ الانحلالية وظهور العام فيما عدا المخصص ليس استعمالاً للفظ فيما وضع له، ليكون هناك تعهدان ووضعان؟

ثم إذا تقدمنا خطوةً مع السيد الشهيد لنرى كيف يفسر عدم صحة نقد الخراساني بناءً على ان الوضع اللغوي ينتج دلالة تصورية، وليس دلالة تصديقية استعمالية، كما هو الحال في نظرية التعهد، نجد:

ان السيد الشهيد في نهاية المطاف يحلل اصالة الحقيقة، ويرجعها إلى ظهورين، ونحن نعرف ان اصالة الحقيقة بناء وتعهد عقلائي على ارادة المعنى الاولي الحقيقي للألفاظ، مع عدم نصب قرينة صارفة إلى المعنى المجازي، وهي في نهاية المطاف تتفرع من اصالة الظهور عنده، أي ان لدينا ظهوراً حقيقياً واحداً، فكيف جاز تحليله إلى ظهورين؟

دون الخوض في تفاصيل هذه المناقشات، التي تبتعد بالبحث الدلالي عن الفضاء الطبيعي لهذا البحث؛ نلاحظ تأكيد السيد الشهيد لاحقاً، على ان المنهج السليم يقتضي اختبار جدارة التحليل والتفسير الدلالي في فضاء الفهم الدلالي المشترك، وعلى قاعدة المسلمات الدلالية من لغة وعقل وسنن عقلائية. حيث أفاد:

«ومقتضى المنهجة الصحيحة في مثل هذا البحث حينئذٍ ملاحظة التفسيرين [يعني تفسير الأنصاري والخراساني]، والمقارنة بينهما ليُرى أيُّهما أوفق بالمرتكزات العقلائية واقدر على حل النقوض المثارة على صعيد هذا البحث بحيث يمكن أن يخرج بنظرية متناسقة منسجمة مع المصادرات الثابتة في باب الدلالات والظواهر»[1].

الملاحظة الرابعة:

في سياق اختبار فرضيتي الأنصاري والخراساني ذهب السيد الشهيد صوب تجميع القرائن المؤيدة لكلٍ منهما. نأخذ نموذجاً من المؤيدات التي سجلها السيد لصالح نظرية الأنصاري، وهو:

«المؤيد الثاني -انه بناءً على محاولة الشيخ قدس سره يكون من الواضح تفسير وجه عدم امكان تخصيص الأكثر من أفراد العام إذ يمكن تفسيره بانه يلزم استعمال العام في الأقل من أفراده. وهذا وإن كان جزءً من مدلول العام الا ان استعمال اسم الكل في الجزء انما يصح مجازاً إذا كان الجزء مهماً معتداً به...»[2].

نلاحظ اننا لازلنا في اشكالية التميز بين العام المخصص والعام المراد منه الخاص. وما أفاده السيد الشهيد يشكل شاهداً على ضرورة التمييز بين

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨١.

تخصيص العام وبين استعمال الكل وارادة الجزء؛ ذلك لان قوله «ان استعمال اسم الكل في الجزء انما يصح مجازاً إذا كان الجزء مهماً معتداً به» لا بدّ من ايضاحه وتمحيصه.

هنا يجدر ان نسجل ما يلي:

١ـ ليس هناك قاعدة بيانية أو نحوية تقرر (عدم امكان تخصيص الأكثر من أفراد العام)، انما هو العرف اللغوي، وقواعد البيان التي تقرر قبح وعدم انسجام تخصيص الأكثر، لأسباب لا علاقة لها بالامكان والاستحالة العقلية. بل لعلّ وقوع تخصيص الأكثر في بعض الحالات هو الذي انتج القاعدة البيانية المشهورة. لعدم انسجامه مع قاعدة الذهن وأدوات البيان في استنتاج القاعدة العامة وصياغتها لغوياً.

٢ـ هل هناك قاعدة بيانية محررة تقول: «ان استعمال اسم الكل في الجزء انما يصح مجازاً فيما إذا كان الجزء مهماً معتداً به»؟ إذا كانت هذه قاعدة فهي تعاني من اشكالية تخصيص الأكثر! إذ تتعارض مع جل الأمثلة التي سطرتها كتب علماء البيان. فحينما تقول «شربت ماء زمزم»، وأنت لم تشرب منه الا ما لا يُعتد به، وإذا كان ذلك لأهمية ماء زمزم، فما بالنا بقوله «شربت ماء النهر»، و«اكلت الغذاء»، و«عبرت الحدود»... بل لعلّ حُسن المجاز في بعض مواطنه ان تُضفي على ما لا يُعتد به وما ليس بمهم أهميةً واعتداداً.

٣ـ ان الفارق الجوهري بين دلالة استخدام العام وارادة الخاص، وبين

تخصيص العام يتجلى في ان استخدام العام وارادة الخاص لا يستبطن أي ظهورٍ فعلي للعام في العموم بينما نجد ان أساس اشكالية توهمّ مجازية العام المخصَّص هو ان العام وجملة العموم تمت فعلية دلالتها على العموم.

عدا ذلك فان شاهداً دلالياً واضحاً على ان التعامل مع العام المخصَّص لا يجوز أن يكون على أساس فكرة تجاوز استخدام الاسم العام في الخاص هو: ما ذهب إليه الاعلام في الجمع الدلالي بين جملتين فعليتين في ظهورهما، لكنّهما جاءا في خطاب واحد، كما لو قال: «أكرم كل عالم ولا تكرم الفساق»، فالجملة الأولى قام ظهورها الفعلي على عموم العلماء، ثم خُصصت. فالتفاعل الدلالي بين الجملتين أفضى إلى التخصيص، دون أي احتمال لمجازية استخدام العام وارادة الخاص، جراء نتيجة الجمع الدلالي بين الجملتين.

٤ـ في ضوء الملاحظات المتقدمة اتضح بجلاء الفارق بين العام المخصص، وبين العام المراد به الخاص. العام المخصَّص يبقى عاماً ومستخدماً فيما وضع له، لانه لم يوضع «للجملة غير المخصصة» ولا للجملة المخصصة، انما وضع وفق مسار الذهن وحاجة التجربة الانسانية لاستخدام التعميم. وهذا ما ينقلنا إلى ايضاح هذه الفكرة الخصبة في الملاحظة اللاحقة.

٥ـ الذهن البشري وفق تكوينه البديع ذهن كليٌّ، أي ان صناعة الكلي تدخل في صميم ابداعه وخلقه المعجز. ولولا هذه الصناعة (صناعة الكلي أي

لا يتاح للانسان ان يبني لغته، التي هي نظام اشاري، يتجاوز حدود كل الاقترانات الحسية، ولا يستخدم الا الألفاظ الكلية في دلالتها، والقابلة للتعميم، والصدق على ما لا يتناهى من التطبيقات والمصاديق. أجل، على قاعدة صناعة الكلي وقدرة العقل الانساني على التجريد والتعميم وبناء المفاهيم الكلية تقوم اللغة نظاماً في هذا العقل، لكنه نظام تمتزج فيه الكلية والاطلاق، مع المرونة والانعطاف، الذي يحكم عالميه اللذين يحيا فيهما في وقت واحد، عالم العقل وأحكامه الكلية المطلقة، وعالم الواقع وأحكامه المرنة، التي يأتي التخصيص والتقييد في جوهر وجودها، لانها أحكام عالم التدافع والتبدل والتغيّر.

تتشكل صورة الكلي من الوقائع[1]، وقائع عالم الخارج الموضوعي الواقعي وعالم الحس الداخلي، ووقائع عالم المواضعات والاعراف. وهناك عالم آخر تتجلى وقائعه في عالم العقل، اعني به عالم الأحكام العقلية المطلقة، سواء أتلك التي تُصنف على عالم العقل النظري أم تلك التي تُعدّ من أحكام العقل العملي ومدركاته.

دون أي شكٍ ان كل الأحكام والتعميمات التي يصل إليها الذهن عبر

(١) هنا لا أريد ان ادخل في اشكالية الكلي ومصدر نشأته في العقل البشري هل العقل، أم التجربة، هل مصدر انبثاق فكرة الكلي عالم متعالي، أم هو عالم التجربة الحسية، والتعميمات التجريبية. انما المتفق عليه ان بداية تعامل العقل البشري مع التعميم تبدأ من وقائع عالم الحس، وتبدأ الذخيرة تتشكل في ضوء هذا العالم. ويبقى سؤال الكلي بوصفه قوانين تحكم عالم الوقائع مفتوحاً على أكثر من نظرية.

استقراء عالم الوقائع هي تعميمات يعتريها الاستثناء والتخصيص والتقييد. فما من عامٍ يتشكل في الذهن في ضوء الوقائع، الا ويجد الإنسان ما يخصّصه في ظل الوقائع ذاتها. وحتى قوانين العقل الخالص حينما يطبقها الانسان على عالم الوقائع يلاحظ ان عمومها يتعرض للقيود والشروط والتخصيص، ففضاء عالم الممارسة العملية للانسان فضاء يتطلب التعميم، وفضاء تُخصص فيه الأحكام العامة.

خذ مثلاً قانون العلية أو مبدأ العقل الاول قانون استحالة إجتماع النقيضين تجد انها في عالم الوقائع، وفي تطبيقات القوانين التي نختك بها في عالم الخارج الموضوعي لا تبقى مطلقة كل الاطلاق وعمومها يتقيّد بشروط عالم الواقع الخارجي. فالنقيضان لا يجتمعان، لكن في عالم الوقائع المحكوم بالزمان السيّال والمكان المتغيّر لا يصدق قانون استحالة التناقض الا مع وحدة الزمان والمكان. اما قانون العلية القاضي باستحالة تخلف العلة عن معلولها في عالم الوقوع، فالوقائع لا تطلق يده مفتوحة كيفما يشاء، ذلك ان العلة قد يحول بينها وبين معلولها المانع فلا بدّ من اشتراط عدم المانع، وقد لا تتحقق دون شرط، ومن ثم فالقانون العليّ مخصص بالشرط في تطبيقاته وفي دائرة الأمثلة الواقعية الخارجية، التي نختبرها ونتعامل معها.

اذن؛ فالعقل البشري يؤلف حصيلته من مجموع وقائع التجربة أو أحكام العقل، التي يختبر تطبيقها على عالم الوقائع. هذا العقل تولد العمومات فيه وهي قرينة التخصيص والاستثناء والتقييد. اما وقائع عالم

التجربة الحسية، ووقائع الاعراف والمواضعات الاجتماعية، فهي تولد لكي تُخصص، بحكم عالم الواقع المتدافع المتزاحم. وهنا يجدر التنويه بما يلي:

ان أحكام العقل الاولي (البديهيات) لا يمكن ان تكون أحكاماً عقلية، ما لم تأتِ في عالم الذهن مطلقة، لا تقبل التقييد أو التخصيص. لكن عملية تطبيق هذه الأحكام البديهية الأولية عملية نظرية بعدية، تتطلب تأملاً وخبرة. فشروط المنطق لقانون استحالة التناقض يكتشفها المنطقي، عبر تأملٍ نظري، جراء محاولات واخطاء تطبيق القانون، والعلة التامة وأجزائها يكتشفها الفيلسوف، عبر تأمل نظري، على غرار قانون التناقض.

لا ننسى ان نضرب مثالاً من عالم العقل العملي وأحكام الواجب. أحكام الواجبات العقلية، نظير لا ينبغي الكذب، وينبغي الوفاء بالعهد... رغم انها أحكام عقلية مطلقة، لكنها حينما تنزل إلى عالم الوقائع لا بدّ ان تُصاغ بطريقة عامة تقبل التخصيص، تضحى تشريعات تحكم عالم الوقائع المتزاحم، الذي تتدافع فيه الواجبات وتزاحمها مصالح ومفاسد، وليس بالامكان ان تُطبق الأحكام العقلية العملية بشكل مطلق، بل لا بدّ من مجيئها تشريعات عامة تنتظم سلوك الآدميين، وهي قابلة للتخصيص.

هذه هي بُنية الذهن البشري...

اما اللغة التي تصاغ فيها العمومات، القابلة للتخصيص، فيجب ان تنسجم مع طبيعة هذه العمومات. التي هي في طبيعتها أحكامٌ أكثرية، يعتريها التخصيص والتقييد في حالاتٍ محدودة، وهي الأقلية من تطبيقاتها.

ولا يُصار إلى التعميم ما لم يكن العموم هو حالة المفردات الدائمة أو الأكثرية.

من هنا تتضح رواية «قبح تخصيص الأكثر». لان تخصيص الأحكام التجريبية والعُرفية، التي يصوغها العقل بحنكة التجريب وحكمة العقلاء، إذا كان تخصيصاً أكثرياً فهذا دال على فقدان الحنكة والحكمة في صياغة العموم وانشاء القاعدة العُرفية. وهو هدم لعمومها في حقيقة الأمر، لان التعميم جاء لتكرار الظاهرة أكثرياً، أو لكونها نظاماً تنتظم به حياة الناس في الأعم الأغلب، وتخصيص الأكثري وان كان ممكناً في عالم اللغة، لكنّه مؤشر على قبح التعميم وعدم سلامته.

اما في حكمة العمل فتخصيص الأكثر، واخراج الأكثر عن عموم القانون العملي الأخلاقي، يعادل القضاء على أهداف العقل وحكمة التدبير الأخلاقية. لان تخصيص الأكثر من قبل المشرع، وتجويز الكذب مثلاً في الحالات الأكثرية يعني القضاء على أخلاقية الصدق وقبح الكذب، وفتح الباب على أعظم قبح عملي، لا تتجاوب معه لغة العقلاء ومواضعات الاعراف الانسانية عامة.

اللغة والذهن البشري إن لم يكن احدهما منتجاً من الآخر، فهما وجودان ملتحمان، يصعب الفصل بينهما. فإذا كان التعميم في عالم الاذهان قريناً لعروض التخصيص على العام، فان قاعدة التعميم العقلية هي حكم الأكثرية بحكم واحد، ومن ثم يسوغ للذهن ان يعبر عن هذه الظاهرة

بطريقةٍ لغوية منسجمة مع طبيعة أحكامه، التي تأبى تخصيص الأكثر، وتستقبح خروجه عن مقتضى عموم القواعد، التي يصوغها الذهن.

وبتعبيرٍ أوضح ان الأحكام والقواعد العامة التي يخلص إليها الذهن، أو التي يحكم بها، اما ان تكون أحكاماً عقلية لا تقبل التخصيص، واما ان تكون تطبيقات لهذه الأحكام، تحتاج إلى تحديد فضائها النموذجي بدقة، وضمن قيود وشروط نظرية. واما ان تكون أحكاماً عامة، يخلص لها الذهن، جراء صدقها على أكثر المصاديق، بشكلٍ لا مراء فيه، ومن ثمَّ فاللغة التي هي توأم أحكام الذهن والمعبرة عنها يلزم أن تكون عموماتها صادقة صدقاً جليّاً، على عامة ما تحت هذا العموم من مصاديق، وتخصيصها يأتي استثناءاً وحكماً أقلياً. وإذا كان التخصيص يطال الأكثر لم تضحَ هذه الأحكام منسجمةً مع قانون الذهن، الذي تتجلى اللغة فيه، ان لم تكن هي جزء من مضمون الذهن الانساني وحقيقته.

الملاحظة الخامسة:

نحاول في هذه الملاحظة ان نرى النتائج المحددة للتفاعل الدلالي في عالم التخصيص بالقرينة المنفصلة ـ في ضوء مجموع افادات سيدنا المعظم ـ، ونقارن بينها وبين أهم الاتجاهات الرئيسية في هذا المضمار.

لاحظنا ان السيد الشهيد لم يسجل موقفاً واضحاً في بحث التخصيص، وهو يقارن بين نظريتي الأنصاري والخراساني. بل ترك الحكم (في تفسير

ظاهرة تخصيص العام، وتحليل الآلية العميقة لمناشئها) إلى الوجدان، حيث لم يعثر على برهان حاسم لترجيح أيٍّ من النظريتين.

من الواضح ان مدرسة الشيخ الأنصاري، خصوصاً وفق مباني نصيرها المحقق النائيني تقدم تفسيراً منسجماً للتفاعل الدلالي بين القرينة المنفصلة المخصصة وبين العام؛ لوضوح ان النائيني ذهب إلى ان أدوات العموم موضوعة لعموم ما يراد من مدخولها، وهذا يتحدد بالاطلاق، وذهب أيضاً إلى ان الاطلاق يتوقف على ان تكون مقدمات الحكمة مشروطة بعدم البيان المتصل والمنفصل معاً. وبهذا لا تقف امام نظرية النائيني أي مشكلة من المشاكل المطروحة في موضوع التخصيص، فضلاً عن التقييد، كما ستأتي الاشارة إليه.

اما السيد الشهيد الصدر فهو بحاجة إلى مخرج من أزمة التخصيص بالقرينة المنفصلة، وهو الذي لا يذهب مذهب النائيني في تفسير العموم، ولا في تفسير مقدمات الحكمة، حيث يرى ان مقدمات الاطلاق تتوقف على عدم التقييد بالمتصل. مضافاً إلى انه يقرر في بحث القرينية انه «يوجد في الحقيقة بناء نوعي من العقلاء على عدم الاعتماد في توضيح مرامهم من الكلام على ما ينفصل عنه»[1]. وان نظام المحاورة العام يقوم على أساس المشافهة، وان القصد يتم بيانه بانتهاء المتكلم من مقام خطابه، وفق بناء العرف.

---

(١) .

ذهب السيد الشهيد إلى ان نظرية التخصيص بالمنفصل تتطلب التسليم بمصادرة مفادها إذا «ثبت من حال المتكلم أو مقاله أنه سنخ شخص على خلاف النظام العام للمحاورة يتدرج في مقام بيان تمام مراده يقطّع الكلام الوحد ويذكر العام في وقت والخاص في وقتٍ آخر، فإنه حينئذٍ يكون المنفصل متصلاً في كلام هذا الشخص من حيث كشفه عن المدلول التصديقي وان لم يكن متصلاً بلحاظ المدلول التصوري.

وفي هذه الحالة... باعتبار مخالفة هذا التقطيع مع الوضع العرفي والاعتيادي في مقام المحاورة يحتاج إلى وجود ما ينص على ان المتكلم يخالف العرف في الوضع الاعتيادي المذكور وانه يلغي الفواصل الزمنية عن التأثير في افتراض الكلام مكتملاً وصالحاً لاقتناص المراد منه»[1].

وهنا يجدر التذكير بالملاحظات التالية:

١ـ ان الذهاب إلى حاجة الجمع الدلالي في حالة القرائن المنفصلة إلى افتراض مصادرة أضافية، وحاجة العمل بهذه المصادرة إلى وجود نصٍ من قبل المتكلم على انه يخالف العرف وسنة المحاورة الاعتيادية أمرٌ يمكن تعقله في حالة الجماعات البدائية التي لم تألف سن القوانين، ولم تمارس فنون الأدب وا لكتابة. وتؤدي اللغة وظيفتها التواصلية في ظل نظام شفاهي خالص، وضارب في أعماق وتفاصيل حياة الجماعة اللغوية.

وافتراض النظام الشفاهي واقامته أصلاً، يتعارض مع طبيعة النص

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٩٥.

التشريعي، الذي نبحث عن قواعد استنباط أحكامه وفهم دلالاته. اما على المستوى الزمني لعمر النص في عقيدة المدرسة الامامية فالأمر واضح، ذلك ان نظام توصيل النص، وطرح مضامين التشريع، ترسخ عبر أجيالٍ، في حياة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وانه نصٌ ترد أحكامه تدريجياً، وقام عرف المتعاطين والممارسين بشكلٍ جازم على التعامل مع نصوصٍ، أبعد ما تكون عن الشفاهية، وفواصل الزمان تفكك أجزاء هذه النصوص، ويربطها الزمن الواحد لمجموع أجيال عصر النص.

اما العرف الراسخ في مدرسة أهل السنة فيمكن ان نتحراه، عبر أجيالٍ من مفسري وفقهاء ومتكلمي هذه المدرسة، حيث تعاملوا مع النص القرآني، فضلاً عن نصوص السنة، بوصفه نصاً واحداً، يفسر بعضه بعضاً، رغم الفواصل الزمنية الكبيرة بين النصوص، والتي لا تتلائم بوجه مع النظام الشفاهي، والتواصل عبر شخص الكلام الواحد، بل مجموع النصوص تمثل نصاً واحداً في حساب الجمع الدلالي، وحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد.

٢ـ حقاً أبحث عن تفسير منسجم لما افاده السيد الشهيد في حقل التخصيص، وتقدم نقله أخيراً، وبين ما أفاد في بحث القرينية النوعية، حيث قال:

«أن اعداد البيان الأخص لكي يكون مفسراً لا يختص بفرض الاتصال بل يجري في فرض الأنفصال أيضاً، وهذه التوسعة هي التي عبّر عنها

المحقق النائيني قدس سره بالقاعدة القائلة: «ان كل ما كان قرينة وهادماً للظهور التصديقي على فرض اتصاله فهو قرينة هادم للحجية على فرض انفصاله» وهذه التوسعة لا تتنافى مع بقاء أصل الظهور التصديقي إذا كانت القرينة منفصلة»[1].

هنا نلاحظ:

ان ظاهر النص المأثور عن النائيني ـ كما تقدم ـ اثار التباساً عند السيد الشهيد، وقد صرّح به في تقرير دروسه حسب ما جاء في تقريرات الحائري. وقد أوضح بحثنا فيما تقدم ان كلمات النائيني يتطلب تأويلها والجمع الدلالي المعقول فيما بينها ان تُقرأ بمجموعها..

٣ـ ذهب السيد الشهيد في ضوء ما اسماء بالمصادرة الاضافية لنظرية التخصيص بالمنفصل إلى ان الأخذ بهذه المصادرة ينتج ان الخاص المنفصل من حيث الدلالة التصديقية سيكون متصلاً، وان لم يكن كذلك من حيث المدلول التصوري. وهنا أود الفات النظر إلى الملاحظات التالية:

أ ـ ما أدري لماذا نتخذ من مستوى الخطاب التشريعي مصادرة ونشترط على المشرع أو المؤلف ان ينصَّ على انه يخالف نظام المشافهة والتواصل اليومي بين أبناء الجماعة اللغوية، بعد ان أتضح سياق خطاباته، وعُرفت طريقته، خصوصاً إذا كان من تجب طاعته، ويلزم تحري فهم مراميه وخطاباته، ألكي تكون القرائن المنفصلة مفسرة بملاك الحكومة؟ ثم هل

(١) نفس المصدر، ص ١٧٩.

المصادرة والتسليم بأي قاعدة من قبل الباحثين مثلاً يمكنها ان تشكل عُرفاً لغوياً بجمع بين النصوص ويستخلص من تفاعلها دلالات، يأخذ بها ويتعامل على قاعدة فهمها المشترك؟

ان مستوى الخطاب التشريعي، الذي قام علم أُصول الفقه وعلوم أخرى لتحديد قواعد فهمه، وأسس حجيته، هو الأساس في كل هذه المناقشات والبحوث. وهو خطاب ترسخت هويته في عُرف أبناء الجماعة اللغوية على طول قرون، وأنه من مستوى آخر، لا ينتمي إلى مستوى الخطاب الشفاهي، ويعتمد الدلالات المترابطة، رغم الفواصل التي تتجاوز المجلدات من الكتب المحررة.

ب ـ انتهى السيد الشهيد في ضوء رؤيته للتفاعل اللغوي بين القرينة المنفصلة الخاصة وبين العام، الذي تشكل قرينةً عليه، إلى ان القرينة المنفصلة تلعب دور القرينة المتصلة مع العام على مستوى المدلول التصديقي، لكنها لا تؤثر على المدلول الوضعي تأثير القرينة المتصلة.

تقدم ـ في ضوء افادات السيد الشهيد ـ ان القرينة على مستوى المرحلة الأولى من الدلالة (المرحلة التصورية) تخلق سياقاً تصورياً جديداً، مختلفاً عن الدلالة التصورية الوضعية. وفي بحث القرينية افاد: «ان القرينية بلحاظ المرحلة الأولى لا تحتاج في اثبات تقديم القرينة على ظهور ذي القرينة وعدم سريان التعارض إلى دليل الحجية إلى أي مصادرة إضافية وراء كبرى حجية الظهور، لان المفروض افناء ظهور القرينة لظهور ذي

القرينة»[1].

وهنا نحتاج إلى جمع دلالي بين هذا النص وبين ما قرره السيد في النص الذي تقدم. ونحتاج ان نتفهم طبيعة الخيار الذي اعتمده السيد، من بين خياري الأنصاري والخراساني في تفسير حدود التفاعل الدلالي بين القرينة المخصصة المنفصلة وبين العام، وهل كان الوجدان هو الذي حدد خياره، أم طرح قرائن موضوعية، تبرر خياره:

نبدأ من معرفة خيار السيد الشهيد لنتيجة التفاعل الدلالي بين القرينة المنفصلة المخصِّصة، وبين العام؛ إذا تعاملنا مع نص السيد الذي يقول «حينئذٍ يكون الخاص المنفصل متصلاً في كلام هذا الشخص من حيث كشفه عن المدلول التصديقي وان لم يكن متصلاً بلحاظ المدلول التصوري.» نحتاج إلى تفسير للمدلول التصديقي بشكلٍ محدد ـ حسب اصطلاحاته ـ، فهل يُفني التفاعل الدلالي المدلول التصديقي على مستوى الاستعمال وارادة اخطار المعنى التصوري الوضعي، وعلى مستوى الجد والمراد الواقعي للخطاب، أم يُفني المدلول التصديقي الجدي ويثلم الدلالة التصديقية الواقعية للعام؟

من الواضح ان سقوط الدلالة الاستعمالية للعام لا يُبقي موضوعاً للمدلول التصوري الوضعي، لان المراد من بقاء المدلول التصوري هو بقاء ما استدعاه استعمال المتكلم من دلالة، وليس أي تصوّر كان ومهما كان

(١) المصدر السابق، ص ١٧٨.

منشؤه، ومن ثم فهو يختار سقوط المدلول التصديقي الثاني، أي الحجية، وتكون نتيجة التفاعل الدلالي بين العام والخاص المنفصل سقوط حجية العام في العموم وبقاؤها حجة على الباقي، وبقاء العام دالاً بالوضع على عمومه ومستعملاً في العموم بارادة المتكلم الاولى. وهذا مذهب صاحب الكفاية، الذي لم يجد السيد الشهيد برهاناً حاسماً عليه، وإنّما أوكل أمر أدعائه إلى الوجدان.

لكن للسيد الشهيد في آخر ما حرره بقلمه في دروس في علم الأُصول ما يستحق ذكره هنا من تحليل، حيث قال:

«المخصص المنفصل لا يكشف عن مخالفة المتكلم لظهور حاله في استعمال الأداة في معناها الحقيقي، إنّما يكشف فقط عن عدم تعلق ارادته الجدية باكرام الافراد الذين تناولهم التخصيص، فبالامكان الحفاظ على هذا الظهور، وهو ما كنا نسميه بالظهور التصديقي الاول فيما تقدّم، ونتصرف في الظهور التصديقي الثاني...

والنكتة هي ظهور حال المتكلم في انه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً...»[1].

وخلاصة ما أفاد: ان الظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الأول مترابطة، فإذا تنازلنا عن شمولها للمخصص نكون قد استعملنا العام في الخاص، ويلزم المجازية؛ لان ظهور حال المتكلم انه يستعمل اللفظ

---

(١) الحلقة الثالثة، ص ٢١٨ – ٢١٧، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية.

استعمالاً حقيقياً، دون معيّن لما يشمله الاستعمال من الباقي. وهذه عودة للاشكال التقليدي المشهور. ومن ثم نتحفظ على التصرف في هذا الظهور.

اما في مرحلة الظهور التصديقي الجدي فان كل جزء من أجزاء الكلام ظاهر في الجدية، وبما ان المخصص يُثبت هدم هذا الظهور في بعض أجزاء الكلام فلا مسوغ لرفع اليد عن الظهور في الأجزاء الاخرى من مدلول العام.

وهنا نلاحظ:

ان دعوى الوجدان وحدها لم تكن المسوغ للذهاب إلى خيار تأثير القرينة وتفاعلها على مستوى الدلالة الجدية، دون الاستعمالية. انما اشكالية المجازية هي التي افضت إلى موقف السيد الشهيد للابقاء على الدلالة الاستعمالية وظهور العام الفعلي في عمومه، كما جاء في بيان الحلقة الثالثة.

ولعلّ السبب الأعمق لهذا الاتجاه هو البناء على ان نظام المحاورة التي يأخذ به العقلاء هو النظام الشفاهي، وان نظام الاعتماد على القرائن المنفصلة خروج عمّا تقوم عليه سنن المحاروة، لدى الجماعات اللغوية. ومن ثم تأتي القرائن المنفصلة لتتصادم مع ظهورات فعلية من عمومات وغيرها. مضافاً إلى التعامل مع ظاهرة التخصيص، على غرار التعامل مع استعمال العام وأرادة الخاص. وقد تقدم الحديث عن هاتين الظاهرتين معاً.

لكن عاملاً مهماً آخر جرى ذكره ومناقشته عبر ما تقدم من فقرات هذه الدراسة، وهو: التمييز الحاسم بين الدلالة الاستعمالية والدلالة الجدية،

واعتقادنا ان هذا التمييز ليس أمراً واقعياً، بقدر ما هو محاولة تحليلية فرضية، لا يجاد مخارج لمعالجة بعض الاشكاليات الدلالية، عبر تحكيم تحليل المعاني المجردة، بعيداً عن الفضاء الدلالي اللغوي.

أجل ليس للاستعمال ارادة مغايرة لارادة المعنى الواقعي، وان التفكيك بين الارادة الاستعمالية وبين الارادة الجدية الواقعية مما لا محصل له، «بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حدٍ سواء في تعلق الارادة به، وان هناك ارادة واحدة متعلقة بمفاده.»[1]. هذا نصٌ واضح الدلالة على ان المحقق النائيني ذهب إلى ان التفكيك بين الاستعمال والجد أمر يصعب قبوله، لان نظام المحاورة العرفي العام يفترض ارادة واحدة للتواصل بين المتحاورين وإفهام مقاصدهم.

حقاً حينما نواجه نصين لكاتب عاقل بصير، احدهما عام، ثم يأتي نص في مناسبة أخرى وفي مقام وزمان آخر مخصصاً للنص الاول. فهل التفاعل الدلالي بين النصين يفرض علينا الأخذ بظهور التخصيص، وتبقى الدلالة التصورية للنص العام على ما هي عليه، هل يمكن أن نتصوّر ان هذا الكاتب العاقل حينما التفت إلى تخصيص العام انقسمت ارادته فسطاطين، احدهما مسكوتٌ عنه وهو ارادة استعمال العام الذي يريد تخصيصه في القرينة المنفصلة، والفسطاط الثاني انه يريد جداً التخصيص بهذه القرينة وان يستفاد من امتزاج النصين مراداً جديداً؟! أراد التخصيص لكن العام باقٍ

---

(١) فوائد الأصول، ج ٢ - ١، ص ٥١٨ - ٥١٧.

على عمومه، لاننا تصورنا في القراءة الاولى ظهوراً فعلياً! انها قصة تحليل المعاني، وتمييز المجاز، وتنويع مستويات الخطاب، والخروج من ربقة النظام الشفاهي الغالب في التواصل بين أبناء الجماعة اللغوية بشكلٍ عام.

ان تنويع مستويات الخطاب، والتعامل على أساس هذا التنويع مع النصوص، سواء أكانت نصوص الشريعة وأحكامها، أم كانت نصوص الفنون والآداب والسرد التأريخي، أمر في غاية الأهمية والخطورة في فهم الخطاب، وفي الخروج من المآزق الدلالية، والتعامل البصير مع اشكاليات القراءة والتأويل، ومفاهيم الاستجابة والتلقي المعاصرة.

الاطلاق واشكالية القرينة المنفصلة

اشكالية القرينة المنفصلة حينما تأتي قيداً للمطلق تختلف معالمها عن الاشكالية في العام وتخصيصه، حيث مرّت متابعتها فيما تقدم. ذلك ان سلسلة الدلالات، تبعاً لتنوع الارادات، وشبح الدلالة الوضعية التصورية القائم إلى جنب الدلالات التصديقية المتنوعة اصطلاحاً والمتدرجة دلالةً يختفي في ظل دلالة الاطلاق؛ حيث ان الدلالة الاطلاقية في اصطلاح متأخري علماء أصول الفقه هي، دلالة حالية، تُكتشف في ظل السُنن العقلائية، التي يقوم على أساسها عُرف الجماعة اللغوية. ومن ثمَّ فهي دلالة تصديقية، تتحقق في ضوء بناء العقلاء، وسنن التواصل اللغوي.

تبدأ المشكلة من تحديد الضوابط العقلانية، التي يُستفاد الاطلاق في ضوئها، وعلى أساسها. على ان هناك نقاشاً جدياً حول دور اللغة وبنائها الداخلي ودلالاتها المستقرة في تحديد مصير الاطلاق. والبحث حول هذا الموضوع بالتفصيل يتكفله البحث الدلالي في الاطلاق والتقييد من مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه.

انما المهم هنا ان نتعرف على مصير التفاعل الدلالي بين المطلق والمقيد، حينما يكون التقييد منفصلاً، وليس متصلاً بشخص الخطاب

الواحد. وبناءً على ان الاطلاق ظهور حالي، ودلالة تصديقية، يسوّغها بناء ومواضعات أبناء الجماعة اللغوية. وعلى قاعدة ان التقييد المنفصل قرينة مفسرة للعام ومقيِّدة له، لا ان يكون العام قرينةً على القيد ومفسّراً له وحاكماً عليه.

أجل، فالتقييد والتخصيص كلاهما يؤديان دور تضيِّق دائرة دلالة الاطلاق والعموم. ونحن نمضي في هذا البحث على أساس الرأي المشهور[1]، بين متأخرى علماء أصول الفقه من ان العموم دالٌ لغوي متجذر في متن اللغة ونظامها الداخلي، وان الاطلاق هو عموم ثابت بمقدمات الحكمة. أي ان منشأ دلالة العموم هو اللغة والاوضاع اللغوية المستقرة للدلالات، ومنشأ دلالة الاطلاق هو ظهور حالي عرفي، تسوّغه قواعد ما يُعرف بـ«مقدمات الحكمة».

(١) وتحقيق حال العموم والاطلاق، وتفسير طبيعتهما الدلالية بحث مستوعب في بحوث العام والخاص، والمطلق والمقيد.

مفهوم الاطلاق ومقدمات الحكمة

لنبدأ من مقدمات الحكمة، فنرى ماذا تُنتج:

هناك مقدمتان رئيسيتان، تقرر المقدمة الأولى ان المتكلم في مقام بيان مراده، وتقرر الثانية عدم وجود قرينة على تحصيص المراد.. وهناك بحوث تفصيلية في تحديد وتشخيص هاتين المقدمتين، واللصيق ببحثنا مناقشتان، طُرحتا في دروس اعلام صناعة أصول الفقه. الأولى ترتبط بطبيعة المراد بيانه، هل هو التفهيم وأحضار المفهوم التصوري للخطاب لدى المتلقي (المراد الاستعمالي، كما اصطلحوا عليه)، أم هو المراد الواقعي وقصد المتكلم الجدي (المراد الجدي)؟

أما الثانية فهي ترتبط بشرط المقدمة الثانية، هل المراد منه عدم القرينة المتصلة فحسب، أم عدم القرينة المتصلة والمنفصلة معاً؟

أثارت بحوث السيد الروحاني المناقشة الأولى بوضوح، وأفاض في مناقشة الفرضين. الا ان الفصل الميكانيكي بين دلالة استعمالية وأخرى جدية لا يجدي نفعاً، ونحن نتحدث عن دلالة ظهور حالٍ، نأخذ به، وهو لا يتم الا في دلالة تصديقية جدية.

المهم الوقوف عند الخلاف حول اشتراط القرينة المتصلة فحسب، أم القرينة المتصلة وا لمنفصلة. حيث أثار السيد الشهيد اشكالاً امام اتجاه المحقق النائيني، الذي ذهب إلى القول: «ان لا يأتي المتكلم في كلامه ما

يدلّ على اعتبار خصوصية وجودية أو عدمية في متعلق حكمه أو موضوعه لا متصلاً بكلامه ولا منفصلا عنه»[1].

أثار السيد الشهيد الصدر نقداً حول مقالة النائيني، فقال: «الصحيح: أن الدلالة الاطلاقية تتوقف على عدم المقيد المتصل فحسب، ومجئ المقيد المنفصل لا يرفع الدلالة الاطلاقية وانما يوجب سقوطها عن الحجية، والبرهان على ذلك: ما نجده من تمامية الدلالة الاطلاقية وانعقادها وصحة التمسك بها بمجرد انتهاء المتكلم من المطلق وعدم نصب قرينة على تقييده، في حين أن الدلالة الاطلاقية لو كانت متوقفة على عدم القرينة المنفصلة على التقييد أيضاً لما أمكن إثبات الاطلاق في مورد ولانسد باب مقدمات الحكمة، إذ لا يمكن احراز شرطه وهو عدم التقييد المنفصل»[2].

لا ريب في وجاهة اشكال السيد الشهيد إذا تعاملنا مع نظام المحاورة على أساس قيامه على قاعدة «ان المتكلم يبين تمام مرامه في شخص كلامه». وان السياق العرفي وسنة المحاورة هي السنة الشفاهية المعهودة. ولا ريب في صحة وسلامة ملاحظة السيد الشهيد بنحو الموجبة الجزئية إذا تعاملنا مع جميع مستويات الخطاب. على حدٍ سواء، ولم نأخذ بنظر اعتبارنا اختلاف مستويات الخطاب اجل؛ لعلّ نظر المحقق النائيني منصباً على خطابات الشارع والمقنن. اما صحة التمسك بالدلالة الاطلاقية فهو وجيه

(١) أجود التقريرات، ج ١، ص ٥٢٩.

(٢) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٨١.

على مستوى خطاب المشافهة، الذي يفتح باب التمسك بالاطلاق بانتهاء الخطاب، ولا يتوقع المتلقي عادةً قرينة اضافية خارج شخص الخطاب. بينا تمثل مجموع خطابات المقنن خطاباً تشريعياً واحداً، ينبغي ملاحظة المجموع، ولا يصح الركون لاطلاق خطاب واحد. بل المجموع هو المرجع في تعيين العموم والاطلاق.

اما مجئ القيد المنفصل ـ على مختلف مستويات الخطاب ـ، وعروضه على المطلق، فهذا يعني حدوث تفاعل دلالي بين المطلق والمقيد على مستوى التصور والتصديق، وولادة دلالة جديدة، جراء تفاعل الدالين مع بعضهما، واسقاط الحجية والدلالة التصديقية والابقاء على الدلالة الاستعمالية محض تفكيك ميكانيكي، يمكن ان نجد له مكاناً في التحليل الفرضي للمعاني، لكنّه بعيد عن طبيعة الدلالة اللغوية، وما تقتضيه سُنة التواصل اللغوي.

ازاء هذه الاشكالية طرح السيد الروحاني فكرةً، أقامها على أساس تنويع مستويات وحالات الخطاب، حريٌ بنا ان نقف عندها، حيث قال:

«وتحقيق الحال ان لدينا صوراً ثلاث:

الاولى: ان يكون السائل للمعصومعليه السلام ممن لا يرجو لقاءه أو لقاء أحد الرواة عادة، كما إذا كان من البلاد البعيدة، فلا معنى لان يُقال في مثل هذا الفرض ان الإمامعليه السلام في مقام بيان مرامه بكلام متعدد...

الثانية: ان يكون السائل من يجتمع مع الإمامعليه السلام كثيراً وسؤاله لمعرفة

الحكم وتعلمه كمثل زرارة. ففي مثل هذا الفرض يمكن أن يقال ان العادة على عدم بيان تمام مرامه في مجلس واحد وكلام واحد بل في مجالس متعددة.

وعليه، فلا يمكن التمسك باطلاق كلامه الاول ما لم يمض وقت البيان عادة ولم يرد القيد، فإذا ورد القيد في الاثناء كان مقدماً على الاطلاق جزماً.

الثالثة: ان يكون السائل كذلك، لكن القيد يأتي من المعصوم اللاحق، وفي مثله لا يمكننا ان نقول بان العادة على تأخير البيان والاعتماد على الإمام اللاحقعليه السلام بحيث يظهر ذلك من حال الإمام السابقعليه السلام...»[1].

ما أفاده ـ رغم ان بعض التفاصيل يمكن اخضاعها لنقاشٍ جدي، يرتبط بالجمع الدلالي وبالنظرة إلى طبيعة التفاعل الدلالي بين المطلق والمقيد ـ لكنّه يطرح فكرةً حيوية جداً، وهي ملاحظة اختلاف مستويات الخطاب، وعدم صحة التعامل مع الخطابات والنصوص على غرارٍ واحد، ونهج متطابق حذو القدة للقذة، بل لا بدّ من الاخذ بالاعتبار اختلاف مستويات الخطاب، ونحن نريد فهمه وتأويلة، وننسج دلالة منسجمة تتفاعل أجزائها بعضها مع بعض تفاعلاً دلالياً، تدعمه بنية اللغة، وينسجم مع سنن التواصل العقلاني بين الجماعات اللغوية.

وأخيراً: يجدر ان نلاحظ ما أفاده استاذنا المعظم في زبدة المخض،

---

(١) منتقى الأصول، ج ٢٧، ص ٤٤٠ - ٤٤١.

وهو يبحث عن الجمع بين المطلق والقرينة المنفصلة. أفاد رحمه الله: «فيما يكون أساساً لتقديم المقيدات المنفصلة. والصحيح ان ما يمكن ان يكون أساساً لذلك هو القرينية... نقول: ان تقديم المقيد على المطلق بملاك القرينية بعد فرض انعقاد الظهور الاطلاقي في المطلق بالفعل يتوقف على دعوى قرينيته بلحاظ المرحلة الثالثة من الظهور...»[1].

وهنا اسجل الملاحظة التالية: ان التعارض عامة، سواء أكان تعارضاً مستقراً، أم كان غير مستقر، ويمكن رفعه عُرفاً بالجمع بين المتعارضين، لا يقع الا بين الدلالات، التي ثبتت حجيتها. ومن ثم تأتي مرحلة الجمع، وهي عملية تفاعل بين الدلالتين المتعارضتين للوهلة الأولى، حيث تنتج ظهوراً ودلالة جديدة. وهذه الدلالة دلالة تصديقية تستند إلى تصور منتج من تفاعل الدلالتين. ومن ثمَّ ليس معقولاً ان تبقى الدلالة الفعلية الأولى لكلا الدلالتين قائمة، لا في عالم تصور الدلالة الجديدة، ولا في عالم التصديق بها، والأخذ بها، بوصفها المراد والقصد الواقعي، الذي توخاه الخطاب، وارادة المتكلم.

اما قضية قيام الظهور الاطلاقي بالفعل، وأي ظهور آخر سواء أكان دلالة وضعية فعلية، تعقبها قرينة على المجاز، أم عموماً يعقبه مخصص، فنقول بصددها:

ان الظهور الذي يقال عنه ظهور، فعلي، والذي يأنس به عادةً ابن اللغة

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ١٨٤.

هو الظهور التصوري الاولي، وهذا الظهور من الممكن في كل الحالات ان يبقى مراوداً لذهن المتلقي، رغم قيام دلالة جديدة، جراء التفاعل الدلالي بين القرينة وذي القرينة. لكنه على كل حالٍ ظهور وأُنس ذهني لا يُقام على أساسه التواصل اللغوي، ولا يمكن أيضاً توظيفه بدورٍ دلالي، ما دام لا يوفر موضوع الحجية، الذي هو الظهور التصديقي الجدي.

فهرس المحتويات

القسم الأول

نظرات تمهيدية إلى حجية الظهور

القسم الثاني

حجية الظهور في ضوء التحقيق

نظرية البحث في حجية الظهور

الملحق